Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

In Verbindung mit den Herren:

Prof. Baltzer in Breslau, Prof. Biunde, Prof. Boner, Domcap. u. Präses Braun in Trier, Regierungs- u. Schulrath Brüggemann in Koblenz, D. Brüggemann in Arnsberg, D. Elshoff in Bonn, Prof. Elvenich in Breslau, Prof. Esser in Münster, Subregens Gau in Köln, D. Hilgers in Bonn, D. Hock in Salzburg, D. Kaltenbaek in Wien, Prof. Kaufmann in Bonn, Prof. Kreuser in Köln, D. Kruhl, Prof. Kutzen in Breslau, D. Lentzen in Köln, Domcap. Müller in Trier, Domcap. München in Köln, Prof. Neuhaus in Münster, D. Pabst in Wien, D. Reber in Köln, Domcap. Regenbrecht in Posen, Domcap. u. Prof. Ritter in Breslau, Prof. Ritter in Bonn, Prof. Rosenbaum in Trier, Director Savels in Essen, Prof. Scholl in Trier, Prof. Schopen in Bonn, Prof. Schwann in Braunsberg, D. Smets in Düren, Director Soekeland in Coesfeld, Domprediger Eman. Veith in Wien, Domcap. u. Präses Weitz in Köln, Prof. Welter in Münster, Director Wüllner in Düsseldorf u. A.,

herausgegeben von

D. Achterfeldt, D. Braun, D. Scholz und D. Vogelsang,

Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Vier und zwanzigstes Heft.

(Des sechsten Jahrganges viertes.)

Koblenz, 1837.

Verlag von Karl Bädeker.

Wien, in der Karl Gerold'schen Buchhandlung.

Coblenz,
gedruckt bei Dubois und Werle.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite.

I. Einige Gedanken über die Volksschulen in ihrem Verhältnisse zur Kirche von Domcap. Ritter 1

II. Ueber das Sacrament der Ehe, und besonders über das zum Sacramente der Ehe erforderliche äußere Zeichen (signum sensibile) nach Schrift und Ueberlieferung (Schluß). 16

III. Versuch einer Erklärung der Stelle I. Mos. II. 4.—8. von Franz Beckmann 51

IV. Zur Philosophie der Geschichte. Von Dr. Johann Heinrich Pabst 98

B. Recensionen.

I. Sancti patris nostri Ioannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani opera praestantissima. Graece et Latine. Ad fidem optimorum librorum, praesertim ad editionem D. B. de Montfaucon, prooemiis, notis, variis lectionibus illustrata, nova autoris vita, historia literaria et indicibus locupletata. Cura Friderici Guilielmi Lomler. Tom. I. pars 1, sex libros de sacerdotio continens. Rudolphopoli, sumptibus et typis Güntheri Fröbel. 1837. 164

II. Historische Entwickelung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel zu näherer Verständigung des wissenschaftlichen Publicums mit der neuesten Schule dargestellt von Heinrich Moritz Chalybäus, Doctor d. Phil. und Professor an der Königl. Militärbildungsanstalt zu Dresden. Dresden, Ch. F. Grimmer'sche Buchhandlung. 1837. 171

III. Die Lehre des Spinoza in ihren Hauptmomenten geprüft und dargestellt von C. B. Schlüter Privatdocenten der Philosophie bei der Königlich Preußischen Akademie zu Münster. Münster, Theissing'sche Buchhandlung, 1836 . 181

IV. Elementarbuch der Hebräischen Sprache von Dr. W. F. T. Seidenstücker. Soest, Verlag von Franz Wilhelm Nasse. Leipzig, in Commission bei Friedrich Fleischer. 1836. 186

V. Vollständiges Gebetbuch für katholische Christen, größtentheils aus den Schriften des gottseligen Abtes L. Blosius, von M. Jocham, Pfarrer in Frankenhofen der Augsburger Diöcese. Sulzbach Seidel'sche Buchhandlung. 1837 . 19
VI. Bibliothek der theologischen Wissenschaften neuester Zeit, oder Verzeichniß aller wissenschaftlich-theologischen Schriften, Predigten und Andachtsbücher, welche seit Anfang des Jahres 1836 in Deutschland erschienen oder neu aufgelegt worden sind. Von J. E. Theile. Leipzig, 1837. 19

C. Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten 20

D. Personal-Nachrichten aus der Diöcese Trier 25

E. Personal-Nachrichten aus der Erzdiöcese Köln 25

Einige Gedanken über die Volksschulen in ihrem Verhältnisse zur Kirche.

Zur Zeit, als das Christenthum in die Welt eintrat, war eine gewisse wissenschaftliche Bildung im römischen Reiche, doch nur in den höhern Ständen, ziemlich allgemein, denn an eine allgemeine volksthümliche Bildung mittelst der Elemente der Wissenschaften und durch religiösen Unterricht war bei der Beschaffenheit der bürgerlichen und religiösen Institutionen der alten Welt gar nicht zu denken. Das Leben allein bildete den größten Theil der Menschen. Nur die Juden hatten einen Vorzug, indem die Vorlesung und Erklärung des Gesetzes in den Synagogen an jedem Sabbathe sich über das ganze Volk erstreckte. Dagegen wurden bei den Römern zur Kaiserzeit in den Hauptstädten öffentliche Lehrer der Beredsamkeit vom Staate angestellt und besoldet; ein solcher war der christliche Apologet Lactantius, den der Kaiser Diocletian als Lehrer der Beredsamkeit nach Macedonien berief, und der heil. Augustin zu Mailand. Außerdem gab es noch viele Privatlehrer, Philosophen und Rhetoren, welche ihre Dienste gegen ein Honorar anboten. In ihre Zahl gehörte derselbe Augustin zu Rom, ehe er nach Mailand berufen wurde. Er erzählt uns selbst, wie die Kunstgriffe der dortigen Schüler, sich das Honorar zu ersparen, ihn nicht wenig betrübt hätten. Endlich noch gab es Privatanstalten, um die ersten Elemente zu lehren, ein Geschäft, welches in den Häusern der Reichen gebildeten Sclaven oblag.

So lange das Heidenthum sich feindselig dem Christenthume gegenüber stellte, konnten natürlich die gebildeten Christen wenigstens zu keinen öffentlichen Lehrämtern im Staate gelangen. Aber nachdem schon das Christenthum

über seinen dreihundertjährigen Feind gesiegt hatte, finden wir die berühmtesten Lehranstalten der Philosophie und der Beredsamkeit, als in Antiochia, Athen, Constantinopel mit heidnischen Lehrern besetzt. Denn aus dem Leben eines Basilius d. G., der Gregore, eines Chrysostomus wissen wir, daß sie ihre ausgezeichnete Bildung und Beredsamkeit den Heiden, einem Himerius, Proäresius, Libanius verdankten. Aber warum bewarben sich die Christen nicht um solche Aemter, da sie doch erwarten durften, unter christlichen Regenten den Vorzug zu erhalten? Oder warum eröffneten sie nicht eigne höhere Unterrichtsanstalten? Denn es konnte ihnen doch gewiß nicht entgehen, daß die heidnischen Lehrer ihre Stellung zum Nachtheil des Christenthums gebrauchten. Und daß diese damit nicht immer unglücklich waren, bezeugt der Abfall Kaiser Julians. Oder fehlte es den Christen an tüchtigen Männern? Dies war keineswegs der Fall, denn die zahlreichsten und meistens auch besten litterarischen Producte seit dem dritten Jahrhunderte sind aus christlicher Feder geflossen; allein die durch Bildung, Gelehrsamkeit und Beredsamkeit ausgezeichneten Männer erhielten im Christenthume einen andern Wirkungskreis; sie wurden genöthigt, in den geistlichen Stand zu treten, und ihr Licht in der Verkündigung des göttlichen Wortes leuchten zu lassen. Als Libanius, dieser berühmte Sophist und Rhetor zu Antiochia, in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts im Sterben lag, und man ihn fragte, wen er zu seinem Nachfolger wünsche, antwortete er: „Den Johannes (Chrysostomus), wenn ihn uns nicht die Christen entzogen hätten.“ Denn wie die Heiden eine Ehre darein setzten, ausgezeichnete Sophisten und Redner zu haben, so wollten seit der Mitte des vierten Jahrhunderts die Christen die evangelische Weisheit von nicht minder glänzendern Rednern vorgetragen hören. Man höre, wie Chrysostomus im Eingange des 5. Buches „Ueber das Priesterthum“ seine Zeitgenossen in diesem Puncte schildert: „Für's erste wollen die meisten

„Untergebenen sich gegen ihre Lehrer nicht als gegen Leh-
„rer verhalten, sondern sie verlassen die Classe der Schü-
„ler, worein sie gehören, und betragen sich, wie die Zu-
„schauer von weltlichen Schauspielen. Wie sich hier das
„Volk in seinem Beifalle trennt, die einen diese, die an-
„dern jene Partei ergreifen, so theilen sich auch hier die
„Zuhörer. Einige sind für den, andere für jenen einge-
„nommen, und hören die Prediger entweder nur aus Vor-
„liebe oder Haß. — Wenn es sich zuträgt, daß Einige
„von fremden Arbeiten in ihren Predigten Gebrauch ma-
„chen, so setzen sie sich solchen Vorwürfen aus, als hät-
„ten sie einen Diebstahl begangen und sich mit fremden Gü-
„tern bereichert. Ja es ist nicht einmal nöthig, daß er
„etwas von einem Andern entlehnt habe, sondern es ist
„genug, daß man ihn dessen in Verdacht habe, um ihn
„so zu behandeln, als hätte man ihn auf einem Diebstahl
„ertappt. — Daher ist" (in der Kirche) „die Stärke der
„Beredsamkeit eben so nöthig, und noch nöthiger, als den
„Sophisten, wenn sie mit einander streiten."

Man darf auch nicht vergessen, daß zu einer gediege-
nen Ausbildung in der Beredsamkeit das Studium der
Philosophie in einem gewissen Grade nothwendig ist. Denn
was ist die formelle Rhetorik anders, als eine Anwen-
dung der Logik und empirischen Psychologie? Da jedoch
die Christen, seit dem zweiten Jahrhunderte, die christliche
Lehre als die höchste Philosophie ansahen und erklärten:
so kümmerten sie sich auch wenig mehr, selbst um das
formale Studium der Philosophie. Es gab sogar unter
den Christen schon zu den Zeiten des Clemens Alexandri-
nus in Alexandria eine Partei, welche die Behandlung
christlicher Lehren in philosophischer Form bekämpfte, und
verlangte, daß die christlichen Vorträge eben so einfach
und schlicht bleiben sollten, wie sie in den ersten Zeiten
gewesen waren. Je mehr nun aber das Heidenthum im
fünften Jahrhunderte seinem Ende zueilte, desto seltener
wurde die philosophische Vorbildung, desto mehr aber ver-

schwand auch die eigentliche Beredsamkeit von den christlichen Kanzeln. Wir wollen zugeben, daß der Verlust einer prunkhaften Kanzelberedsamkeit nicht hoch anzuschlagen sei, aber selbst um die einfachen, erhabenen Lehren des Christenthums klar und eindringlich vorzutragen, die Zweifel lösen, die Wankenden zu befestigen, den Menschen durch die Kraft des Evangeliums über das Sinnliche zu erheben, dazu selbst bedarf es einer gediegenen Bildung. Dies hätte man jedoch erreichen können, wenn man eigene Anstalten zur Bildung des Clerus errichtet hätte. Allein eigentliche Institute zur Bildung von Clerikern kennt die alte Kirche nicht. Man nahm sie aus den Laien, je nachdem sie durch Frömmigkeit und allgemeine Bildung sich auszeichneten. An und für sich waren auch solche Institute kein auffallendes Bedürfniß, weil der Gottesdienst in der Volkssprache gehalten wurde, und die häufigen Homilien für den, der die heiligen Schriften fleißig las, den Mangel eines eigenen höhern theologischen Unterrichts ersetzten.

Aber weit nachtheiliger war es für die Menschheit, daß man nicht auf den Gedanken kam, Volksschulen, wie wir sie heute besitzen, als eigentliche Erziehungsanstalten zu begründen, in welchen die Elemente der Wissenschaften mit dem Unterrichte in der Religion auf eine zweckmäßige Weise wären verbunden worden. Die Geistlichkeit in den ersten Jahrhunderten kümmerte sich natürlich gar nicht um das profane Wissen, und konnte es auch nicht, da sie genug zu thun hatte, um diejenigen, welche sich zur Annahme des Christenthumes meldeten, und meistens schon Erwachsene waren, gründlich in der Religion zu unterrichten. Und die sorgsame Kirchendisciplin trat unterstützend und bildend hinzu.

Allein die Sache bekam eine andere Gestalt, nachdem, mit Constantins Uebertritt zum Christenthume, die Heiden schaarenweise in die Kirche strömten. Erstens war es kaum möglich, wenn auch die Geistlichkeit alle ihre Kräfte auf-

geboten hätte, Allen einen solchen Unterricht zu geben, daß eine vollkommene Sinnesänderung daraus hervorgegangen wäre; und zweitens war auch denjenigen, welche nur äußeren Antrieben folgten, daran nichts gelegen. Mithin drang das Heidenthum in das Christenthum ein, und ein auffallendes Sittenverderben in der christlichen Kirche war unabwendbar. Indessen wäre doch mit der Zeit diesem Schaden wohl zu begegnen gewesen, wenn man auf die heranwachsende Menschheit von Seiten der Kirche und des Staats das Auge gerichtet und für eine volksthümliche Erziehung mittelst der Religion und der Elemente der Wissenschaften gesorgt hätte. Dadurch hätte man das Heidenthum nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich, nicht nur dem Namen, sondern der That nach in zwei bis drei Generationen ausgetilgt, und jene selbst für das Staatswohl so ersprießliche christliche Gesinnungs- und Handlungsweise allgemein begründet. Allein auf eine öffentliche Jugenderziehung, auf christliche Principien basirt, verfiel man nicht. Wissenschaft und Religion blieben im Allgemeinen getrennt. Und so konnte es denn nicht anders kommen, als daß das heidnische Sittenverderben in der christlichen Kirche sich fortpflanzte, keine vollkommene Regeneration der Römerwelt zu Stande kam und am Ende des vierten und im fünften Jahrhunderte, nach dem Zeugnisse gleichzeitiger Schriftsteller, eines Chrysostomus, Salvian, Gildas die Lasterhaftigkeit alle Stände ergriffen hatte.

Chrysostomus empfahl daher, daß die Eltern ihre Söhne zu den Mönchen in die Erziehung geben sollten, damit sie zeitig vom Geiste des Christenthums durchdrungen würden, und alsdann in die Welt zurückkehrend, den Anfechtungen widerstehen könnten. Wir wollen nicht in Abrede stellen, daß der ernste Geist des orientalischen Mönchthums dem frivolen Geiste der Zeit gegenüber gute Früchte trug; allein so viel wird man einräumen, daß der Mann, der als Staatsbürger einst wirken soll, und für das öffent-

liche Leben bestimmt ist, keine zweckmäßige Erziehung in der Zelle des contemplativen Mönches erhalten kann, der Alles, was weltlich ist, als ein Hinderniß ansieht, um das Ziel der höchsten Selbstverläugnung zu erreichen. Unmöglich konnten aus solchen Anstalten für den Staat sachkundige Beamte, für die Wissenschaften gründliche Gelehrte, für die Künste und bürgerlichen Gewerbe geübte Meister hervorgehen. Die Selbstverläugnung, welche man im Kloster lernt, ist zwar in jedem Stande heilsam und nothwendig, allein mit ihr allein lassen sich doch nicht die Pflichten jedes Standes erfüllen.

Näher dem bürgerlichen Leben trat im Occident das Institut des heil. Benedict von Nursia im 6. Jahrhunderte auf; es hatte eine mehr practische Richtung, weil in demselben jedes Mitglied nach seinen Anlagen, Kenntnissen und Neigungen beschäftiget, die Wissenschaften mit den technischen Künsten und selbst der Cultur des Bodens auf gleiche Weise gepflegt wurde. Dieser practischen Richtung, selbst in der theologischen Gelehrsamkeit, ist der ehrwürdige Orden der Benedictiner auch bis auf den heutigen Tag treu geblieben; er hat sich weder durch die glänzenden Speculationen der Scholastiker bethören, noch durch die Reformation und die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts in deren excentrische Kreise fortreißen lassen. Er ist dann und wann da und dort erschlafft, aber seine ursprüngliche Constitution ist so einfach und naturgemäß, daß man sie nur wieder gehörig in Anwendung zu bringen nöthig hatte, um ihn zu reformiren. Dominicaner, Franciscaner und Jesuiten sind dagegen Zeiterscheinungen, durch außerordentliche Zustände der Kirche hervorgerufen, ein bestimmtes Ziel vor Augen habend. Daher, so wie dieses Ziel erreicht war, oder dessen Erreichung durch Zeitumstände so gut als unmöglich wurde, versanken sie mehr oder weniger in eine gewisse Indolenz zurück, oder sie unterlagen einer neuen Richtung der Zeit, zu deren Bekämpfung es ihnen an Waffen fehlte. Dominicus und seine Freunde hatten, als sie

noch ein kleines Häuflein waren, mit großem Glücke die Albigenser bekämpft — denn diese Secte veranlaßte die Stiftung ihres Ordens — und sich großen Ruhm in der scholastischen Theologie, die eben damals blühte, erworben; als aber die Reformation hereinbrach, waren sie, obgleich in großer Anzahl, nicht im Stande, sie mit einigem Erfolge zu bekämpfen. Warum? In dem langen Frieden waren ihre Kräfte erschlafft, und ihre Waffen reichten gegen die Reformatoren nicht aus. Dennoch haben sie dieselben beibehalten, darum gehen sie nur neben der Zeit her, ohne Einfluß auf dieselbe, oder sind von derselben als überflüssiger Ballast ausgeworfen worden. Die Jesuiten entsprachen durch kurze Beseitigung alles dessen, was der Zeit anstößig und für die Religion nicht nothwendig war, durch eine Behandlung der Theologie, wie sie die Zeit bedurfte, nachdem die Reformatoren den Ton angegeben hatten, und durch unermüdlichen Eifer im Predigtamte, im Beichtstuhle und in der Schule ihrer Bestimmung, sistirten die Fortschritte der Reformation und drängten sie in manchen Provinzen sogar zurück. Die Waffen, deren man sich auf beiden Seiten bediente, waren positiver Natur, und es kam nur darauf an, wer sie besser zu gebrauchen wußte und von Außen mehr Beistand hatte.

Die Reformatoren hatten es der Kirche zum Vorwurf gemacht, daß sie der Philosophie auf dem Gebiete der Theologie ein zu großes Feld eingeräumt, und diese durch jene hätte entstellen lassen. Darum wurde die Philosophie ausgetrieben. Die Kluge zog sich zurück, ließ den Sturm vorübertoben, legte ihr mittelalterliches, faltenreiches Gewand ab und erschien aufs neue, aber sehr bescheiden, kündigte sich als Lebensfreundin bei den Franzosen, bei den Deutschen als ernste Moralistin an, kleidete sich in den Roman, in das Schauspiel, las Naturrecht und Staatskunst, nahm die Naturwissenschaft in ihren Schutz, schmeichelte sich bei den Fürsten, bei den Großen ein, ließ erstlich die Theologen ganz in Ruhe oder versetzte ihnen doch nur gelegent-

lich einen Hieb, bis sie endlich das Netz den Jesuiten und den orthodoxen Theologen der protestantischen Kirche über den Kopf gezogen hatte. Dessen hatte sich keine Partei versehen, und als es nun zum ernsten Kampfe kam, reichten weder die Waffen der Jesuiten, noch der übrigen, nämlich der Kirche treugebliebenen und nicht von der Philosophie verführten Theologen aus. Der Sturm wurde zuerst gegen die Jesuiten unternommen, weil gegen sie die Philosophie auf zahlreiche Bundesgenossen zählen durfte, und sie mußten unterliegen. Die Kinder dieser Welt waren in ihrer Art wieder klüger, als die Kinder des Lichts. Haben die Jesuiten seitdem ihr Vertheidigungs- und Angriffs-System geändert? Wir bezweifeln es. Aber darum ist es auch ein lächerliches Geschrei, was man gegen sie erhebt. Haben sie dem Protestantismus, als sie in ihrer Jugendkraft waren, keinen tödtlichen Schlag beibringen können, werden sie es jetzt, wo schon ihr Schatten gefürchtet wird, noch weniger; gegen die Philosophie aber, oder den Rationalismus können sie nichts ausrichten, wenn sie nicht selbst der Philosophie im höhern Sinn sich bemächtigen, und die Philosophie gegen die Philosophie anführen. Allerdings haben viele der ehemals hohen Protectoren der Philosophie letzterer den Rücken gewendet, seitdem sie durch Erfahrung eingesehen haben, daß sie es eben so wenig, trotz aller Schmeicheleien, ehrlich mit ihnen meint, als Voltaire mit Friedrich d. Gr., aber sie hat bereits durch alle Stände einen so großen und treuen Anhang gewonnen, daß sie dieser Protection wohl entbehren kann.

Doch wir kehren von unserer Abschweifung wieder zurück. Die Benedictiner wirkten bis auf Carl d. Gr. für die Erhaltung der christlichen Lehre, für die Wissenschaften und für die Civilisirung der europäischen Völker in ihrem beschränkten Kreise fort. Sie gaben der christlichen Welt einen Gregor d. Gr., einen Gallus, einen Bonifacius, Ludgerus, Beda, Alcuin und viele andere. Aber erst Carl der Große faßte die Idee einer allgemeinen christlichen Volks-

bildung durch Schulen, die, auf christlichen Grundsätzen fußend, Religion und Wissenschaft vereinte. Deutschland, Frankreich, Italien sah eine Menge solcher Anstalten, wo Religion und Wissenschaft vereint in den Klöstern, an den Domkirchen und Collegiatstiften gelehrt wurde, entstehen, welche ein erfreuliches und erwärmendes Licht bis in die untern Klassen verbreiteten. Aehnliches that König Alfred in England. Sein Wille war, daß die Kinder jedes freien Mannes, dessen Umstände es erlaubten, Lesen und Schreiben lernen, und daß jene, die zu bürgerlichen oder geistlichen Aemtern bestimmt seien, außerdem auch noch in der lateinischen Sprache unterrichtet werden sollten.

Leider, daß eines Theils die stürmischen Zeiten, welche auf die Regierung der beiden Fürsten folgten, dem ausgestreuten Samen nicht gedeihlich waren, und daß weder ihre Nachfolger noch die hohen Würdenträger der Kirche die Idee der Volksbildung durch Volksschulen verfolgten. Allerdings kann sich die Kirche damit entschuldigen, daß ihre Aufgabe nicht sei, die Elemente der Wissenschaften zu lehren, da der Glaube an die heiligmachenden Wahrheiten ohne Schreiben und Lesen zu können, oder ohne specielle Verstandesübungen bestehen und reiche Früchte tragen könne. Wenn dieses auch an sich wahr ist; so muß doch dagegen bemerkt werden, daß die Zwecke des Christenthums in ganz rohen Naturen schwer erreicht werden können. Je roher der Mensch, desto heftiger die Leidenschaften. Und wie soll ihn die Kirche zähmen, wenn ihr nicht die Schule vorarbeitet! Und würden im elften und zwölften Jahrhunderte wohl die thörichten Secten der neuen Manichäer, der Waldenser, Henricianer solchen Zulauf gefunden haben, wenn das Volk durch eine allgemeine Geistesbildung gegen jene Thorheiten wäre vorbereitet gewesen? Die Kirche, indem sie seit Gregor VII. den äußern Bau leidenschaftlich mit großer Anstrengung verfolgte, hatte den innern Ausbau zum Theil versäumt, indem sie die geistigen Bedürfnisse des Volks nur ungenügend befriedigte; daher jener Zulauf

zu den Sectirern, als diese ihnen eine scheinbar erquicklichere Speise anboten. Nach dem Albigenser-Kriege wurde in der Mitte seines Schauplatzes, um der Rückkehr ähnlicher Verirrungen vorzubeugen, die Universität zu Tours errichtet. Man bekannte also hiermit, daß Unwissenheit an der Verführung des Volks Antheil gehabt.

Schade, daß die Bischöfe sich diese Warnung nicht zu Gemüthe zogen und einen bessern Volksunterricht herstellten. Das Erzogenwerden durchs Leben unter den Christen, verbunden mit der Theilnahme an dem christlichen Cultus, behielt fortwährend den Haupt-Einfluß auf die Bildung der christlichen Gemüther; die Schule, der Unterricht der Kinder in den Hauptstücken der Religion und öffentliche Kanzelvorträge blieben zu sehr im Hintergrunde stehen. Unterdessen erhielt auch Deutschland Universitäten; allein das Licht, das Anfangs von ihnen ausging, blendete mehr, weil man gegen Frankreich zurück war, woher die Lehren und Formen genommen wurden, als daß es wohlthätig erleuchtet und erwärmt hätte. Es verbreiteten sich von ihnen Ideen unter das Volk, wofür es noch nicht reif war; daher ähnliche Erscheinungen, wie in Frankreich im zwölften und dreizehnten Jahrhunderte. Die französischen Albigenser wurden durch die deutschen Hussiten vertreten, gleicher Fanatismus bei jenen, wie bei diesen. Leider daß auch diese Warnung keine gehörigen Früchte trug, daß man zu Basel, anstatt das Oberhaupt der Kirche zu reformiren und ihm den Proceß zu machen, nicht auf die einfache Maaßregel Carl d. G. zurückkam und im Clerus die Disciplin und die Wissenschaft und für das Volk den Unterricht durch Schulen wieder herstellte. Das Uebrige würde sich gefunden haben; denn ob die reichen deutschen Bischöfe einige tausend Gulden Annaten mehr oder weniger bezahlten, wollte nicht viel bedeuten. Der Cardinal Maronus, der Deutschland während der Reformation bereiste, äußerte sich gegen den heil. Ignatius über Geistlichkeit und Volk mit diesen Worten: **Ita nimirum ego comperi, Luthe-**

ranos in Germania, non tam sua virtute, quam nostrorum sacerdotum ignavia crescere, facile comprimendos, si minus indocti aut paulo castigatioris exempli isti essent. Populum natura simplicem suis pastoribus se ducendum permittere eosque more pecudum subsequi. Horum miram esse inscitiam, vitam vitiis omnibus contaminatam *) —: Daher, weil das Volk zu wenig gebildet war, hatte es kein Urtheil, folgte ganz seinen Geistlichen und wurde oft in die protestantische Kirche hinübergeführt, ohne daß es selbst wußte, wie es zuging. Was die katholische Kirche nicht geglaubt hatte thun zu müssen, ergriff Luther durch sie und durch die Anstalten der Fürsten, nahm sich des Volksschulwesens mit großem Eifer an und leistete seiner Sache so wohl dadurch, als durch die Religionsbücher zum Unterrichte des Volks unendliche Dienste. Denn was practisch angefangen war, wurde jetzt auf diesem Wege theoretisch befestiget. Eben darin liegt auch der große Unterschied der durch Luther bewirkten Spaltung gegen alle früheren, daß er seine Ueberzeugungen durch den Schulunterricht zur Volksmeinung machte, daher die neuen Lehren sich auch erhielten, wenn gleich die Fürsten oder die Geistlichen zur katholischen Kirche zurücktraten, während in früheren Jahrhunderten im Occident und Orient die katholische Kirche ihre Herrschaft im Volke wiedergewann, wenn die Häupter vertrieben wurden, oder sich wieder mit der katholischen Kirche vereinigten. Die Jesuiten setzten den protestantischen Schulen katholische entgegen, wirkten auf einen zeitgemäßen Unterricht aller Klassen und dadurch brachten sie die Reformation in Deutschland zum Stillstande. Diesem Kampfe beider Confessionen verdankt Deutschland den Vorzug des bessern Volksschulwesens, worin es sich noch jetzt vor allen Ländern auszeichnet. Indessen wie es in neuerer Zeit von der Kirche ausgegan-

*) Iulius Cordara, Historia Collegii Germanici et Hungarici p. 6.

gen und gepflegt worden war, so hat es sich auch unter ihren Auspicien durch drei Jahrhunderte forterhalten.

In neuerer Zeit und besonders seit den Unglücksjahren 1806 und 1807 haben die deutschen Regierungen dem Volksschulwesen ihre ganz besondere Aufmerksamkeit zugewendet und bedeutende Reformen mit demselben vorgenommen. Erstens ist es der Kirche oder der Geistlichkeit, die bis dahin es fast ausschließlich leitete und besorgte, zum Theil entzogen worden, 2) sind die Bildungsanstalten für das Volk sowohl verbessert als vermehrt worden, 3) hat die Zahl der Schulen vielleicht um ein Drittel zugenommen, 4) müssen die Eltern ihre Kinder in die Schule schicken, 5) ist die Zahl der Lehrgegenstände vermehrt worden, 6) sind die Elemente der Wissenschaften vorzugsweise den Schullehrern und der Religionsunterricht den Geistlichen zugewiesen und endlich sind die Methoden des Unterrichts verbessert und die Unterrichtsbücher mit andern vertauscht worden. Doch bald hätten wir die Hauptsache vergessen die Jünglinge, welche einst Schullehrer werden wollen, erhalten ein-, zwei- auch dreijährige Vorbildung, woran man ehemals nicht dachte. Und im Allgemeinen kann nicht geläugnet werden, daß in unsern Volksschulen mehr und besser gelehrt wird, als dies noch im Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts der Fall war.

Fragt man nun nach den Absichten, welche die Regierungen bei diesem thätigen Eingreifen in das Volksschulwesen geleitet haben, so können wir wohl als Hauptmotiv annehmen, daß sie durch vermehrte Intelligenz die Kräfte ihres Landes vermehren und den Wohlstand desselben verbessern wollten. Vielleicht auch, daß sie der Sittlichkeit, welche durch die Kriege gelitten hatte, einen Haltpunct zu geben gedachten. Die Kirche aber hat überall bereitwillig ihre ehemalige Alleinherrschaft über die Schulen mit dem Staate getheilt, oder wohl auch so gut als abgegeben, erkennend erstens, daß dem Staate ein ähnlicher Einfluß auf die Volksbildung zukomme, wie er ihn bereits über

die Universitäten seit Jahrhunderten und über viele Gymnasien ausübte, und zweitens, weil die Kirche selbst die Erreichung ihres Zweckes der Heiligung des Menschen durch vermehrte Intelligenz nicht glaubte gehindert, sondern gefördert zu sehen.

Da nun bereits eine Zeit von 20—30 Jahren dieses Ziel des verbesserten Volksschulwesens sowohl mit Eifer, als mit Aufwand von bedeutenden Mitteln verfolgt worden, so kann man wohl fragen, in wie weit das beiderseitige Ziel, was Staat und Kirche im Auge haben, erreicht worden ist. An der vermehrten Intelligenz wird niemand zweifeln, allein von vielen Seiten her haben sich Stimmen erhoben, daß die Sittlichkeit des Volkes nicht nur nicht zugenommen, sondern mitunter und gerade in Provinzen, wo am meisten fürs Schulwesen gethan worden, gesunken sei; die Gefängnisse sind nicht nur stets voll, sondern neue haben müssen gebaut werden, und die Zahl der unehelichen Geburten, ein böses Zeichen für die Sittlichkeit, hat in einem beunruhigenden Grade zugenommen. Es wäre Unrecht, dies ohne weiteres der Schule zuzuschreiben, man könnte dies am Ende eben so gut der Kirche vorwerfen, weil sie zu lässig in der Erfüllung ihrer Pflichten sei. Denn welche andere äußere Ursachen, Criminalgesetzgebung, Handel, Militärwesen, Zunftverhältnisse, Politik können nicht eben so gut ihren Antheil an der Entsittlichung einer Provinz haben? Selbst auf die Bemerkung, daß in Frankreich gerade in denjenigen Provinzen, wo es mit dem Schulwesen noch am besten steht, in der Regel verhältnißmäßig die meisten Verbrechen angetroffen werden, wollen wir keinen besondern Werth legen, weil nicht bewiesen ist, daß keine besondern nachtheiligen Local-Ursachen obwalteten.

Indessen scheint es uns doch, als wenn wir mit unserer Volksbildung auf Abwege gerathen wären, indem wir die Erziehung mittelst der Wissenschaft, oder durch Intelligenz, gegen jene durch die Religion, welche auf die Ge-

sinnung wirkt, zu sehr bevorzugen. Vor dreißig Jahren stand es in unsern Volksschulen so: in den katholischen Schulen waren die biblische Geschichte, der kleine und große Saganer-Catechismus oder der des Canisius, fast die einzigen Bücher, die man kannte und die allein gelesen und auswendig gelernt wurden, sobald das ABC-Buch bei Seite gelegt war. Sie wurden so oft gelesen, auswendig gelernt, wiederholt, daß sie bei den Meisten sich unvertilgbar einprägten, und einen entschiedenen Einfluß auf die Gesinnung und die ganze Lebensrichtung ausübten. Und indem noch das häusliche Leben mit dem Inhalte dessen, was die Kinder lernten, im Einklang stand, so erstarkte die christliche Gesinnung dermaßen, daß sie die Jugend über jene Jahre hinwegtrug, wo der Versucher seine ersten und stärksten Angriffe macht. Nebenbei wurde etwas rechnen und schreiben gelehrt, so viel das Leben nothdürftig erforderte. In den evangelischen Schulen waren Luthers Catechismus und die Bibel die Unterrichts- und Erziehungsbücher, deren häufiges Lesen und Auswendiglernen denselben Erfolg, wie bei den Katholiken hatte. Die Schulmeister waren die eigentlichen Jugendreligionslehrer; denn die Geistlichen nahmen sich der Jugend erst dann in der Regel an, wenn sie die heiligen Sacramente empfangen sollte, und ertheilten ihr durch die Wintermonate einen zusammenhängenden Religionsunterricht, der um so weniger Mühe kostete, da in der Schule die Hauptlehren bereits tief waren eingeprägt worden.

Diese alte ehrwürdige Methode bekam zuerst einen Stoß durch die Einführung neuer Lesebücher, deren Inhalt mehr angenehm, als religiös war. Das Zeitalter der Kinderfreunde von Wilmsen und andern trat ein; die Catechismen und Bibeln mußten ihnen Platz machen. Nicht lange, so kamen selbst auf dem Lande neue Unterrichtsgegenstände hinzu, Geographie, Geschichte, Verstandesübungen, Kopfrechnen u. s. w. Sie entzogen abermals der Religionslehre einen Theil der Zeit und Aufmerksamkeit. Endlich

bekam der Religionsunterricht seine besondern Stunden und wurde den Geistlichen zugewiesen. Allerdings waren diese geeigneter dazu, allein indem nun der Religionsunterricht seine bestimmt angewiesenen Stunden neben den andern Unterrichtsgegenständen erhielt, hörte er auf, die Basis der volksthümlichen Bildung zu sein. Die Schulmeister nannten sich jetzt Schullehrer, und zogen sich auf das Gebiet des wissenschaftlichen Unterrichts zurück. An einigen Orten denken sie sogar daran, sich ganz von der Kirche als Lehrer zu emancipiren. Eine natürliche Folge dieser Trennung des wissenschaftlichen und religiösen Unterrichts ist auch diese, daß nicht jene Kinder den Vorzug vor den übrigen erhalten, welche am besten ihren Catechismus wissen, sondern welche im Schreiben, Rechnen u. s. w. sich am meisten auszeichnen.

Wir sind denn auf den Punct gekommen, wo durch die Schule das Wissen sich über die Religion emporgeschwungen hat. Da nun aber das Wissen nicht erwärmt, keine Motive zum guten, sondern etwa nur zum klugen Handeln gibt, im Gegentheile sogar manche zeitliche Bedürfnisse hervorruft, so ist es natürlich, daß wir von den Schulen (wir sprechen nur im Allgemeinen; denn daß es ehrenvolle Ausnahmen in manchen Gegenden und Orten gibt, stellen wir nicht in Abrede) eine religiös-moralische Regeneration nicht erwarten dürfen. Da nun aber ein religiöser Bürger oder Bauer selbst dem Staate nützlicher ist, als ein etwas mehr gebildeter, aber ohne von den sittlichen Grundsätzen der Religion so durchdrungen zu sein, daß sie die feste Richtschnur seines Lebens werden, so dürfte es wohl nothwendig sein, in den Volksschulen sich wieder mehr dem frühern Systeme zu nähern. Und was kommt es auch, geradezu gesagt, beim Bauer darauf an, ob er etwas besser oder schlechter schreibt, etwas mehr oder weniger Mathematik kennt; wir sehen kein Unglück, die lateinischen Bauern gehen in der Regel zu Grunde. Aber darauf kommt unendlich viel an, daß er von den

Wahrheiten der christlichen Religion ganz durchdrungen sei und sie bei ihm zur andern Natur werden. Er wird dann ein fleißiger und rechtlicher Arbeiter, ein sorgsamer, nüchterner Hausvater und Gatte, ein treuer Bürger und frommer Christ und — mehr und weniger auch ein wohlhabender Mann sein. Denn Gleichgültigkeit gegen die Religion bei dem gemeinen Manne hat in der Regel die Armuth zur Tochter.

Ritter.

Ueber das Sacrament der Ehe, und besonders über das zum Sacramente der Ehe erforderliche äussere Zeichen (signum sensibile) nach Schrift und Ueberlieferung.

(Schluß.)

In dem sacerdotale Romanum, welches der Dominicaner Albertus Castellanus im J. 1494 (also noch 42 Jahre vor jenem Kölner Concilium) zusammentrug, heißt es: „Si estis consanguinei vel affines usque ad quartum gradum inclusive etc. Quibus sigillatim respondentibus quod non, sacerdos pronuntiet *verba quae sunt forma huius sacramenti* cum consensu utriusque .... dicat, *et ego auctoritate, qua fungor, coniungo vos in matrimonium in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, Amen.*“ Mit dürren Worten nennt das sacerdotale Romanum die Worte, die der Priester über die Brautleute spricht (nämlich die Worte Ego auctoritate, qua fungor, coniungo vos in matrimonium etc. — wie aus dem Conterte erhellet), die Form des Ehe-Sacraments; erklärt somit den Priester, für den Minister und die priesterliche Einsegnung für das erforderliche Zeichen dieses Sacraments.

Wenn nun aber vor Canus nicht nur einzelne Theo-

logen (Guillelmus Parisiensis, Petrus Paludanus, Simon Vigorius, und selbst Thomas Aquinas), sondern auch ein ganzes Provinzial-Concilium (Conc. Colon.) und alle geistlichen Fürsten des römischen Reiches (Formula Reform. Caroli V.), ja sogar ein sacerdotale Romanum nicht die Contrahenten, sondern die Priester für die legitimen Ausspender des Sacraments der Ehe, und mithin die priesterliche Einsegnung der Ehe für ein wesentliches Erforderniß zum Sacramente derselben erklärten: kann dann noch Canus mit derselben Erklärung „allgemeines Erstaunen und Aergerniß" erregt haben? „Die Gegner des Canus", — sagt Berg am a. O. S. 43—44 — „berufen sich zwar auf den Dominicus a Soto, welcher in seinem etwas früher als die loci theologici des Canus geschriebenen Werke in 4. libr. sententiarum sagt, zu seiner Zeit hätten Einige angefangen, zu behaupten, die Worte des Priesters: ego vos coniungo etc. seien die Form des Ehesacraments, Keiner habe es aber noch gewagt, diese Meinung schriftlich vorzutragen; allein dieser berühmte Theolog war, wie aus dem oben Vorgelegten erhellet, in einem offenbaren Irrthume, wenn er hat sagen wollen, Keiner habe es noch gewagt, die Meinung schriftlich vorzutragen, daß die Priester das Ehesacrament ministrirten, oder in der Schulsprache, daß die die Ehe einsegnenden Worte des Priesters die Form des Ehesacraments seien. Die Vertheidiger der Ansicht, daß die Contrahenten das Ehesacrament ministriren, nehmen zwar ohne weiteres an, daß dieses der Sinn der Worte des Sotus sei; derselbe hat aber mit seiner Behauptung über das damalige Verhalten einiger Theologen vielleicht ganz etwas anders sagen wollen. Im Orient nämlich, wie im Occident, waren in der früheren Zeit die Segnungsworte, womit der Priester den Ehebund heiligte, durchweg Gebete — Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs segne euch u. s. w. — Um die Zeit, von welcher Sotus spricht,

mochten Einige zu behaupten anfangen, daß — um in der Schulsprache zu reden — die absolute Form — ego vos coniungo — den wesentlichen Inhalt der priesterlichen Eheeinsegnung befasse und statt der forma deprecativa anzuwenden sei, ohne daß sie es wagten, diese ihre Ansicht und Behauptung schriftlich vorzutragen."

Wie wenig aber Canus mit seiner Lehre allgemeines Erstaunen und Aergerniß wirklich erregt hat, muß uns doch am besten das Verhalten der gleich nach ihm lebenden Theologen lehren. Hören wir hierüber wieder zuerst den J. Hyac. Serry loc. cit.: „Sed et qui patronos praeeuntes habuit, sequaces, eosque magni nominis adstipulatores invenit: Dominicum Bannes in prima parte Divi Thomae quaest. 1. art. 8. ubi contrariam magistro suo Melchiore Cano sententiam a multis improbari ait, illiusque opinionem *a multis iam absque ulla temeritate defendi.* Franciscum Cardinalem Toletum lib. 7. Instit. 2. diserte statuentem, *efficientem causam matrimonii esse ipsos contrahentes, in quantum est contractus quidam: at vero, ut sacramentum, Deum esse causam principalem et ministrum esse causam instrumentalem, sicut in aliis sacramentis;* Guillelmum Estium in 4. sentent. dist. 26. §. 10 et sequentibus: Franciscum Sylvium in supplemento, quaest. 42. art. 1. quaesito 1. Ioannem Marium Scribonium disp. 9. de matrimonio: Vincentium Contensonium lib. 11. Theologiae mentis et cordis part. 4. dist. 4. cap. 1. de sacramento Matrimonii: Combefisium ad orationem Damasceni in Constantinum Caballinum numer. 8. Gasparem Iueninum in commentario historico dogmatico de sacramentis dissert. 12. de matrimonio quaest. 3. Claudium Trassenium in Scoto academico tract. 3. de Matrimonio disput. ultima art. 1. quaest. 3.

*) „Vergl. Binterim, Denkw. VI. Band II. Th. S. 50—55."

Natalem Alexandrum in Theologia dogmatica et morali lib. 2. de sacramento Matrimonii art. 5. §. 2. Apud quos quidem magni nominis Theologos, quisquis Melchioris Cani, quam tuentur, sententiae fundamenta ex Patribus, atque Conciliis petita legere voluerit, *nimiam profecto in ea vellicanda Bellarmini aliorumque licentiam deprehendet.* Sed et Gaspar Iueninus supra laudatus Dissertationem gallicam edidit in huius Melchioris Cani sententiae defensionem, ubi permultos huius aevi, qui eam tuentur, scriptores percenset; ut obviam iret obtrectationibus nonnullorum, qui singularitatis insimulabant propositionem, in suo Oratorii collegio Bisuntino Granvelano, de hac materia, publicis thesibus propugnatam. Illud etiam notissimum, sententiam hanc frequentius in Academia Parisiensi defendi, nec ab ea abhorrere Romanos publicarum illic conclusionum censores; quibus probantibus Cani sententiam defendi quandoque publice et vidi ipse Romae dum degerem, et ab aliis, ex quo discessi, non semel accepi.“ Also eine Menge der angesehensten Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts nimmt nicht nur kein Aergerniß an der Lehre des Canus, sondern vertheidigt sie offen als die allein wahre.

Aber nicht bloß viele einzelne angesehenen Theologen, sondern auch mehrere bald nach Canus gefeierten Concilien erklären den Priester für den Minister und mithin die priesterliche Einsegnung für das erforderliche äußere Zeichen des Sacraments der Ehe. Das Concil. Cameracense vom J. 1567 sagt titul. XII. de matrimonio cap. 1 (bei Harzheim concil. germ. tom. VII. p. 225): „Cum constet, in matrimonio habendam esse rationem non solum divinae institutionis, sed etiam sacramenti et gratiae, quam in illo consequuntur fideles, admonendos esse duximus *Parochos huius ministros* et personas qui illud ineunt etc. Iuenin

merkt in seinem Commentarius de sacramentis dissert. 11. de matr. quaest. 3. p. 526 an, daß die meisten Väter des Concils von Cambrai auch auf dem zu Trient gegenwärtig gewesen seien, daß also auch wohl dieses Concil, ungeachtet des Widerstrebens einzelner Theologen, zu jener Ansicht müsse hingeneigt haben — worüber jedoch nachher. Der heil. Karl Borromäus lehrt in actis Ecclesiae Mediolanensis p. 4. §. 1. ausdrücklich, daß von fünf Sacramenten, worunter auch die Ehe gerechnet wird, der Priester allein der gewöhnliche Verwalter sei. „Cum vero *sacramenta quinque* tantum, nempe Baptismum, Eucharistiam, Poenitentiam, *Matrimonium* et Extremam unctionem, *Parochus ex officio administrare possit*, eorum Ceremoniae, quas recte servet, locis propriis praescriptae sunt.“

Hiezu kommen endlich noch mehrere nicht lange nach Canus erschienenen Diöcesan-Rituale, die gleichfalls dessen Lehre huldigen. Das *Manuale Yprense* vom J. 1576 schreibt dem Priester, nachdem derselbe sich von dem Consens der Brautleute versichert, vor, zu sagen: „Et *ego tanquam Ecclesiae minister, vos in matrimonium coniungo* etc.“ Noch viel deutlicher erklärt sich hierüber das *Manuale Mechliniense* vom J. 1589*): „Stante viro ad dexteram, muliere vero ad sinistram *sacerdos huius sacramenti minister* sponsum et sponsam asperget aqua benedicta.“ Bald darauf: „Rursus *sacramenti minister* interroget.“ Und endlich: „Data sic utrimque fide, dicat sacerdos: Et ego tanquam Dei minister vos in matrimonium coniungo

*) „Advertit Silvius, Manuale hoc plurium s. theologicae facultatis Lovaniensis professorum opera, ex selectioribus aliarum dioeceseon ritualibus collectum, et aliorum praeterea doctorum virorum iudicio diligenter recognitum fuisse. Unde hic non tam exhibetur unius ecclesiae, quam multarum, et celeberrimae facultatis Lovaniensis sententia.“ So Collet in der Fortsetzung des Tournely tom. XIV. pag. 590.

in nomine Patris etc. *)." Das auf Befehl des Papstes Pius V. herausgegebene ***Rituale Romanum*** lehrt, die Ehe sei eins von jenen Sacramenten, deren Ausspendung dem Pfarrer zukomme. „Caeterum (so heißt es in der Praefatio) illorum tantum *sacramentorum, quorum administratio ad Parochos pertinet*, ritus in hoc opere praescribuntur, cuiusmodi sunt Baptismus, Poenitentia, Eucharistia, Extrema Unctio, *Matrimonium.*"

Das „allgemeine Aergerniß und Erstaunen," welches Canus mit seiner Lehre erregte, hätte demnach darin bestanden oder doch damit geendigt, daß bald nach seinem Tode nicht nur eine Menge der angesehensten Theologen, sondern auch ganze Concilien sich zu derselben bekannten, und daß viele Diöcesan-Rituale den Pfarrer (Priester) ausdrücklich den Ausspender jenes Sacraments **) nannten; bis endlich heutzutage sogar diese Lehre unter den deutschen Theologen die sententia communior et probabilior geworden ist — denn mit Ausnahme von Liebermann, Klee und Waibel bekennt sich heutzutage fast kein anderer deutscher Theolog mehr zu derselben ***). Wahrlich ein „allgemeines Aerger-

*) „Sunt autem eodem in sacramentorum negotio, Dei minister, et ecclesiae minister. Sane ministrum huius sacramenti ea synodi constitutione sacerdotem seu parochum designari, diserte testatur. Matth. Galenus huius scholae doctor catechesi 216." So Estius in lib. 4. dist. 26. §. 10.

**) Wir wissen wohl, daß die Gegner diesen Ausdruck so deuten, als ob damit gesagt sei, der Pfarrer sei der Handhaber der Gebräuche, wodurch das Sacrament der Ehe solemnisirt werde. Wir fragen aber kühn alle Welt, ob das nicht die Sprache mißhandeln heiße? und zweifeln keinen Augenblick, daß jeder, der noch durch keine Vorurtheile verblendet ist, ein solches Verfahren unwürdig und abgeschmackt nennen werde.

***) Die Aschaff. K.-Z. sagt zwar Num. 106, die Meinung des Canus hätte nur hie und da Anklang gefunden. So kann man aber nur sprechen, wenn man, um von ältern Theologen zu schweigen, die Werke eines Juenin, Duhamel, L'Herminier, Piette, Gibert, Tournely, Drouin, Antonius Genuensis, Habert, Collet, Gervasio, Ber-

niß" ganz eigener Art! Doch ein eigentliches Aergerniß konnte des Canus Lehre gar nicht erregen, indem dieselbe schon vor Canus, wie bewiesen, bekannt war, und die Väter durchgängig für ihre Wahrheit stehen.

Aber das muß doch zugegeben werden, daß bei weitem die meisten scholastischen Theologen dieser Lehre nicht günstig waren, vielmehr ausdrücklich die Contrahenten für die ministri des Ehe-Sacraments erklärten? Allerdings; aber zu bemerken ist 1) daß mehrere derselben, wie Petrus Lombardus und Durandus (§. 4. Anmerkung) in der Ehe kein eigentliches practisches, sondern bloß ein theoretisches Sacrament, nämlich ein Sinnbild der innigen und festen Verbindung Christi mit seiner Kirche, anerkannten: dürfen wir uns daher wundern, daß sie nicht den Priester für den Minister dieses bloß theoretischen Sacraments erklärten? Wir meinen aber, so wenig daraus, daß sie die Ehe nicht als ein wahres und eigentliches Sacrament des N. B. ansahen, ein haltbarer Grund gegen die katholische Lehre vom Sacramente der Ehe entnommen werden kann, eben so wenig könne auch aus ihrer auf jene Ansicht gegründeten Lehre über den Minister der Ehe ein haltbares Argument gegen unsere Ansicht von diesem Minister gebildet werden. 2) Daß auch selbst mehrere von den Scholastikern, welche die Ehe als ein wahres und eigentliches Sacrament des N. B. anerkannten, doch in der Bestimmung des Ministers desselben schwankten, bald diesen bald jenen nannten. So nennt Thomas von Aquin in den zwei oben angeführten Stellen gewiß sehr ausdrücklich den Priester als den Ausspender des Sacraments der Ehe; dagegen er-

---

tieri, Stattler, Wieſt, Klüpfel, Chrismann, Schwarzel, Dobmayer, Salomon, Brenner, Ziegler, Oberthür, Onymus, Binterim, Hagel u. A., d. h. faſt aller neuern Theologen — nicht geleſen hat. Der zuletztgenannte Theolog ſagt gar: *Minister* (sacr. matr.) *sacerdos* est. Quidam ex theologicis scholasticis ipsos contrahentes fecerunt ministros matrimonii, *quo nihil absurdius esse potest.*"

klärt er in 4. dist. 26 quaest. 2 art. 1. ad 1 die priesterliche Einsegnung nicht für nöthig zu diesem Sacrament. Eben so schwankt Duns Scotus: bald sind ihm die Contrahenten selbst, bald die Eltern, die für ihre Kinder contrahiren, die ministri dieses Sacraments (in 4. dist. 26). Dasselbe gilt noch von vielen andern Commentatoren des Petrus Lombardus: „omnes subdubium relinquunt neque aliquid certo definiunt," sagt einer der berühmtesten Vertheidiger der Lehre des h. Thomas, der spanische Theologe Dominicus Bannez (in part. I. sancti Thom. quaest. 1. art. 8.). Und Melch. Canus sagt loc. theolog. lib. 8. cap. 5: „Ostendam ergo primum, opinionem communem illam esse, non scholae dogma firmumque iudicium. Qui hoc intelligi potest? Quia de hac re Theologi videlicet *ita disserunt, ut nihil finisse velle videantur.* Lege Magistrum, Div. Thom. Scotum, Bona. Ricar. Palud. Duran. caeterosque scholae Theologos, et nisi statim eorum *pendentes* ac *vacillantes animos* deprehenderis, tum vero me aut stultum, aut temerarium iudicato." Endlich 3) daß eben darum das Ansehen der noch übrigen Scholastiker, die categorisch die Contrahenten für die ministri des Ehe-Sacraments erklären, unmöglich eine andere Ansicht über diesen Gegenstand, wenn sie anders wohl begründet wird, umstoßen kann. „Iam vero, quod spectat ad Scholasticos, qui nobis adversantur," — sagt Juenin, Comment. de sacramentis dissert. 11. quaest. 3. de matrimonio p. 529. — „quique non ita pridem scripsere, dicendum est, quod quantus quantusque fingatur eorum numerus, non destruant opinionis nostrae probabilitatem. Praeterquam quod enim sint nobis Fratrum non autem Patrum loco, eis omnium ordinum, omnium gentium non ignoti nominis Theologi opponi possunt." Und Chrismann sagt, regula fidei cathol. §. 206. nota, obwohl in Bezug auf einen andern Gegenstand: „Neuti-

quam obstat, quod nonnulli scholastici contrarium aliquando docuerint, quum notum sit omnibus, non auctoritatem Theologorum Scholasticorum, sed verbum Dei scriptum et traditum esse principium Theologiae.“ Aber sagt man, es war doch die Ansicht, daß die Contrahenten die ministri des Ehe-Sacraments seien in den Jahrhunderten, die unmittelbar der Abhaltung des Concilii Trident. vorhergingen, sententia communior et receptior. Mag sein; thut aber der andern, daß der Priester dieser Minister sei, keinen Abbruch. Ist doch schon über manchen theologischen Punct einst in der katholischen Welt eine Ansicht herrschend gewesen, die heutzutage ganz verlassen ist. Man denke z. B. nur an die einst durchgängig vertheidigte Meinung, daß die attritio formidolosa, ohne alle Liebe Gottes, zur Rechtfertigung des Sünders mittelst des Sacraments der Buße hinreiche: wird man wohl zu dieser Meinung, die heutzutage gänzlich verlassen und allgemein als falsch erklärt ist, darum, daß sie einst sententia communior ja communissima war (nämlich in der Zeit nach dem Schlusse des Concil. Trid. bis zur Erscheinung der Geschichte desselben von Pallavicino), wieder zurückkehren müssen? „Quod uno tempore occultatur“ — sagt sehr richtig in dieser Beziehung der oben angeführte Bannez loc. cit. — „postea per diligentiam et studium advenientium multoties innotescit.“

Aber was veranlaßte wohl bei so vielen Scholastikern die sonderbare Meinung, daß nicht die Priester, sondern die Contrahenten selbst die ministri des Ehe-Sacraments seien? Bei einigen unstreitig die (irrige) Ansicht, daß die Ehe kein practisches, sondern bloß theoretisches Sacrament wäre. Bei andern wohl hauptsächlich der Umstand, daß, besonders seit dem neunten Jahrhundert, Ehen häufig insgeheim oder wenigstens ohne Assistenz der Priester geschlossen wurden, und es ihnen doch zu gewagt vorkam, solchen Ehen die sacramentalische Gnade abzuspre-

chen. Unstreitig aber trug auch der Umstand mit dazu bei, daß die Tradition, besonders die geschriebene, nicht durch so viele Zeugnisse und mit solcher Bestimmtheit über diesen Gegenstand entscheidet, als das hinsichtlich anderer Lehrpuncte der Fall ist.

§. 9. Widerlegung der Behauptung, daß Concilien und Päpste die ohne priesterliche Einsegnung eingegangenen Ehen als wahrhaft sacramentalische Ehen betrachtet hätten.

Man sagt:

1) Die wiederholten (zweiten) Ehen, die doch so gut wie die ersten die Qualität des Sacramentes haben, sind in der alten Kirche nicht vom Priester eingesegnet worden, wie das erhellet aus Cap. I. de secundis nuptiis; das Concil. Neocaesareense v. J. 314 verbietet sogar cap. 7. dem Priester, Theil an den Gastmählern solcher Ehen zu nehmen, um nicht einmal den Schein zu geben, als billige er diese Ehen; also ist die priesterliche Einsegnung nicht wesentlich nothwendig zum Sacramente der Ehe.

Antwort. Man muß wahrlich sonderbare Begriffe von den Sacramenten haben, um glauben zu können, die zweite Ehe sei zwar ein Sacrament, aber ein solches, womit die Kirche gar nichts zu thun habe, an dessen Ertheilung sie gar keinen, auch nicht den entferntesten Antheil nehmen wolle! Es scheint daher die Annahme viel richtiger, die alte Kirche (wenn anders die Praxis, die zweiten Ehen nicht einzusegnen, allgemein war, was aber nicht kann erwiesen werden)*) habe die zweiten Ehen als unerlaubt angesehen und sie darum nicht mit ihrem Segen bestätigen wollen, in welchem Falle sie dann wohl wahre Ehen sein und auch als solche vor der Kirche

*) Vielleicht spricht nicht einmal jener Canon des Conc. Neocaes. von einem bloßen Verbote, an den zweiten Ehen irgend einen Antheil zu nehmen. Petrus de Marca meint, derselbe erkläre diese Ehen nicht bloß für unerlaubt, sondern auch für ungültig, in welchem Falle es sich natürlich von selbst versteht, daß der Priester durchaus keinen Antheil daran nehme.

gelten konnten, ohne darum zugleich einen sacramentalischen Character zu haben*). In einigen spätern Verboten der priesterlichen Einsegnung solcher Ehen wird auch als Grund angegeben, weil es nicht erlaubt sei, das Sacrament zu wiederholen (quod sacramentum huiusmodi iterari non licet). So ein Concilium von Salamanca bei Harduin, tom. VII. p. 1972 und die statuta synod. Ecclesiae Ambianes bei Martene, Collect. ampl. tom. VII. p. 1247. Dasselbe meint auch wohl Urban III., wenn er (lib. 4. Decret. tit. 21. cap. 3) sagt: „Vir autem vel mulier, ad bigamiam transiens non debet a presbytero benedici, quia cum alia vice benedicti sint, eorum benedictio iterari non debet.“ Vielleicht hatte derselbe die Ansicht, daß der Segen bei der ersten Ehe für die zweite Ehe mitgelte; oder spricht er vielleicht von jenem unwesentlichen Segen, der auch heutzutage bei der Verehelichung einer Wittwe unterbleibt? . . . Uebrigens gesteht selbst Benedict XIV. de syn. dioeces. lib. 8. cap. 13. num. 7, daß jenes aus der Praxis der alten Kirche, die wiederholten Ehen nicht einzusegnen, entnommene Argument inane et fallax sei.

2) Man führt Aeußerungen von Päpsten an, worin diese unzweideutig aussprechen sollen, daß die Einwilligung der beiden Contrahenten allein schon zum Sacramente der Ehe hinreiche, daß mithin die priesterliche Einsegnung dazu nicht erforderlich sei. So füge Papst Nicolaus I., nachdem er ad Consulta Bulgarorum cap. 3 alle Gebräuche und Rechte der feierlichen Verehelichung aufgezählt, hinzu, er wolle jedoch dieses Alles nicht für absolut nothwendig erklären; nach den Gesetzen genüge die wechselseitige Einwilligung der Con-

*) Ueber die Abneigung der alten Kirche gegen die wiederholten Ehen siehe Berg: Ueber die Erforderlichkeit der priesterlichen Ehe-Einsegnung zum Sacr. d. Ehe. S. 32 — 37. und Binterim Denkw. VI. Bd. 1. u. 2. Theil.

trahenten: „Sufficit secundum leges solus eorum consensus, de quorum coniunctionibus agitur.“ Eben so sage Eugen IV. in Decr. pro Arm.: „Septimum est sacramentum matrimonii, quod est signum coniunctionis Christi et Ecclesiae secundum Apostolum. *Causa efficiens matrimonium regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus.*“ „En“ — sagt Liebermann, tom. IV. p. II. pag. 423. — „Concilium de matrimonio loquitur, ut est sacramentum: hoc enim clare indicat cum dicit: *septimum est sacramentum matrimonii.* Huius autem sacramenti causam efficientem assignat mutuum consensum; non sacerdotem, non verba sacerdotis.“

Antwort. Hätte das Conc. Florentinum wirklich den beiderseitigen Vertrag der Contrahenten als das allein erforderliche äußere Zeichen des Ehe-Sacraments erklären wollen, wie Liebermann will: könnte dann dieser Gegenstand noch zu denen gerechnet werden, worüber die Theologen salva fide in utramque partem disputiren dürfen, wie doch Liebermann selbst und auch Papst Benedict XIV. (§. 1) einräumt? .... Aber Liebermann eregesirt etwas in den Text hinein, was nicht darin liegt. Papst Eugen (nicht: das Conc. Florentinum) sagt nicht: „Causa efficiens *sacramentum* matrimonii est etc.;“ sondern bloß: „Causa efficiens *matrimonium* etc.;“ und diese Ausdrucksweise Eugen's hier bei der Ehe wird um so bedeutsamer, wenn wir sie mit dessen Ausdrucksweise bei den andern Sacramenten vergleichen. So heißt es bei der Taufe: „Materia *huius sacramenti* est aqua vera etc.;“ und eben so bei den fünf andern Sacramenten: überhaupt werden die *materia*, *forma* und der *minister* dieser Sacramente genau bestimmt. Dagegen ändert sich bei dem Sacramente der Ehe die Ausdrucksweise: weder *materia*, noch *forma*, noch *minister* dieses Sacraments wird bestimmt; und dies doch wohl aus keinem andern Grunde, als aus dem, weil sie nicht

bestimmt werden sollen. Auch heißt es nicht, wie bereits bemerkt: „Causa efficiens *sacramentum* matrimonii," sondern bloß: „Causa efficiens *matrimonium* est mutuus consensus." Eugen IV. (dasselbe gilt von Nicolaus I.) will daher, nachdem er die Ehe für ein Sacrament des N. B. erklärt hat, uns noch sagen, die Ehe selbst komme durch wechselseitige Einwilligung der Contrahenten zu Stande*), aber die Streitfrage, welches das zum Sacramente derselben erforderliche äußere Zeichen sei, will er offenbar gar nicht entscheiden, weil er sich sonst, wie bereits gesagt, anders würde ausgedrückt haben .... Der Ansicht Stattler's in seiner Theolog. christ. theoret. §. 622. prob. 3, daß Eugen nur das, was damals in allen Schulen als gewisses Dogma gelehrt wurde, „die Ehe der Gläubigen sei ein theoretisches Sacrament, nämlich ein Sinnbild der innigen und festen Verbindung Christi mit seiner Kirche," den Armeniern habe vortragen wollen, können wir nicht beistimmen, einmal, weil der eigentlich sacramentalische Character der Ehe nur von Wenigen bezweifelt wurde; und dann auch, weil Eugen die Ehe zu den Sacramenten rechnet, welche Gnade enthalten, und denen, die sie (die Sacramente) würdig empfangen, diese Gnade ertheilen. Allerdings spricht Eugen IV., nachdem er die Ehe für ein practisches Sacrament des N. B. erklärt hat, auch von derselben als einem theoretischen Sacrament, in so fern sie nämlich ein Sinnbild der Vereinigung Christi mit seiner Kirche ist; und dieses theoretischen Sacraments bewirkende Ursache

*) Gerade so werden Eugens IV. Worte von dem Catechismus Rom. gedeutet part. II. cap. 8. quaest. 4.: „Cum dicunt, coniugium esse consensum maris et feminae; hoc ita accipiendum est, consensum ipsum matrimonii causam effectricem esse: quod Patres in Concilio Florentino docuerunt. Etenim obligatio et nexus oriri non potest, nisi ex consensu et pactione."

ist dann freilich der mutuus contrahentium consensus; aber davon allein spricht Eugen offenbar nicht ....

3) „Innocenz III. lehrt (cap. quarto de divort.): die Ehen der Ungläubigen seien wahrhaftige, aber nicht göttlich besiegelte Ehen (matrimonia vera sed non rata), weil sie nicht Sacramente sind; die Ehen der Gläubigen hingegen seien matrimonia vera et rata, weil sie Sacramente sind." So die Aschaff. K.-Z. Num. 110, oder vielmehr Bellarmin de sacram. matrim. lib. 1. cap. 7. §. 6.

Antwort. Die Aschaff. K.-Z. meint demnach, nach Innocenz III. Lehre seien alle Ehen der Gläubigen sofort (auch ohne alle priesterliche Einsegnung) wahre und göttlich besiegelte Ehen, „weil sie Sacramente (im engsten Sinne) sind." Ist das wirklich des genannten Papstes Lehre? Hören wir ihn selbst. Am a. O. sagt derselbe: „Etsi matrimonium verum inter infideles existat, non tamen est ratum. *Inter fideles autem verum et ratum existit, quia sacramentum fidei quod semel est admissum, nunquam amittitur;* sed ratum efficit coniugii sacramentum, ut ipsum in coniugibus, illo durante, perduret." Wenn sacramentum fidei so viel als practisches Sacrament der Ehe heißt, dann hat die Asch. K.-Z. ganz recht, wenn sie sagt, die Ehen der Gläubigen seien wahre und göttlich besiegelte Ehen, „weil sie Sacramente sind." Aber heißt sacramentum fidei bei Innocenz und überhaupt in der Kirchensprache Sacrament der Ehe? Hat die Asch. K.-Z. die Väter, und unter diesen besonders den h. Augustin, oder auch nur das Concilium Tridentinum mit Aufmerksamkeit gelesen? Wir glauben nicht; denn sonst müßte sie wissen, daß das sacramentum fidei in der Kirchensprache die Taufe bezeichne. Und dann sagt Innocenz mit den unterstrichenen Worten nichts anderes und nichts mehr als: die Ehen der Gläubigen seien schon als solche (ohne Rücksicht darauf, ob sie prie-

sterlich eingesegnet sind, oder nicht) vera et *rata* — wegen des Sacraments der Taufe, das sie empfangen haben und nie mehr verlieren. Aber was bedeutet der Ausdruck rata? soviel als sacramentalische Ehen, wie die Asch. K.-Z. meint? „Was sollte rata anders heißen?" ruft sie aus am a. O. Wir meinen, Innocenz gebe selbst den besten Aufschluß über den Sinn dieses von ihm gebrauchten Wortes, wenn er sagt: „sed *ratum* efficit coniugii sacramentum, *ut ipsum in coniugibus, illo durante, perduret.*" D. h. die Taufe macht das sacramentum coniugii *ratum*, so daß dasselbe in den Ehegatten so lange besteht, als die Taufe, d. h. immer, weil die Taufe nicht verloren wird; und was kann dann *ratum* anders heißen, als unauflöslich*). Wir glauben, dem Gesagten noch fol-

*) Diese Bedeutung des ratum erhellet auch sehr klar aus Gratians Erklärung ad cap. 17. C. 28. q. 1. „Item illud Augustini: *non est ratum coniugium, quod sine Deo est.* Non negat coniugium esse inter infideles. Coniugium enim aliud est legitimum, et non ratum; aliud ratum et non legitimum; aliud legitimum et ratum. Legitimum coniugium est, quod legali institutione, vel provinciae moribus contrahitur. Hoc inter infideles ratum non est; quia non est firmum et inviolabile coniugium eorum: dato enim libello repudii licet eis recedere ab invicem, et alii copulari, lege fori, non lege poli. Inter fideles vero ratum coniugium est; quia coniugia, semel inter eos inita, ulterius solvi non possunt. Horum quaedam sunt legitima; veluti cum uxor a parentibus traditur, a sponso dotatur, et a sacerdote benedicitur. Haec coniugia et legitima et rata vocantur. Illorum vero coniugia, qui contemtis omnibus solemnitatibus illis solo affectu aliquam sibi in coniugem copulant; huiusmodi coniugium non legitimum, sed ratum tantummodo esse creditur." Ecce! (sagt Stattler) ut *ratum* coniugium nil aliud sonat quam *indissolubile.*" Die Asch. K.-Z. fragt in Num. 110 ihre Gegner, wodurch auch die auf profane Weise geschlossenen Ehen der Gläubigen unauflöslich seien? und meint, sie könnten ihr keine andere Antwort geben als die: „weil solche Ehen Sacramente (im engsten Sinne) sind." Dagegen sagt Innocenz III., die Taufe mache solche Ehen unauflöslich, und wohl unstreitig deßwegen, weil dieselben, wie die Väter sagen (§. 2. Anmerk.), vollkommene Sinnbilder der innigen und unauflöslichen Vereinigung Christi mit seiner Kirche sind.

gende Bemerkungen von Juenin loc. cit. beifügen zu müssen. „Addendum est, Innocentium eo loco non agere in specie de matrimonio quod in fide contractum fuerit, sed abstrahere an in fide aut gentilitate fuerit initum. Ratio est, quia asserit baptisma semel acceptum amitti non posse: *Sacramentum fidei quod semel est admissum, nunquam amittitur*, hincque concludit, matrimonium esse prorsus indissolubile. Ea vero indissolubilitas non habet locum tantum in matrimonio quod quis in fide contraxerit, sed in eo etiam quod initum fuerit in gentilitate, cuique per utriusque coniugis conversionem baptisma supervenerit: licet enim initum in gentilitate matrimonium per coniugum conversionem non fiat sacramentum novae legis, seu productivum gratiae sanctificantis, sit tamen prorsus ac quovis in casu indissolubile, vereque de eo dici potest laudatum Innocentii effatum: *Sacramentum fidei quod semel est admissum, nunquam amittitur; imo ratum efficit coniugii sacramentum.* Nec est quod quis abutatur ea voce, *sacramentum*, quam Innocentius matrimonio etiam in gentilitate contracto ascribit. Siquidem norunt omnes nuptias gentilium dici late et impropric *sacramentum*, seu mysterium quo adumbretur unio Christi cum Ecclesia.“ Es kann also daraus, daß Innocenz III. die Ehen der Gläubigen vera et *rata* nennt, durchaus nicht bewiesen werden, daß derselbe diese Ehen sofort für sacramentalisch (im engsten Sinne) und mithin die priesterliche Einsegnung dazu für unnöthig erklärt habe. Dasselbe gilt von dem Concilio Tridentino, wenn es sess. 24. cap. 1. de reform. matrim. die matrimonia *clandestina*, die in früheren Zeiten durch freie Einwilligung der Contrahenten, aber gewöhnlich*) ohne

*) Wir sagen, „gewöhnlich“ denn in manchen Diöcesan-Statuten werden auch solche Ehen *matrimonia clandestina* genannt, die zwar priesterlich eingesegnet, aber ohne andere

priesterliche Einsegnung geschlossen worden waren, für matrimonia vera ac *rata* erklärt. Zudem sagt das Concilium am a. O, die Kirche habe solche Ehen allzeit verabscheut und verboten. „Wer wird wohl sagen," — fragt hier Schwarzel, Anleit. zu einer vollständ. Pastoralth. 2. Band. S. 357 — „daß die Kirche ein wahres Sacrament verabscheue?" Jedoch bezeugt Pallavicini auch ausdrücklich hist. Conc. Trid. l. 23. cap. 9. n. 13, daß die Väter dieses Conciliums die clandestinen Ehen nie für sacramentalische erklärt hätten. „Omitto (sagt er gegen Sarpi, der das behauptet hatte) numquam declarasse concilium matrimonia clandestina fuisse sacramenta, adeo ut graves quidam Theologi id negent *)." Woraus dann von selbst folgt, daß es nach der Meinung der Väter von Trient unter den Gläubigen wohl Ehen geben könne, die keine Sacramente seien. Die Aschaff. K.-Z. will das aber in Num. 110 anders und besser wissen. „Das Concilium von Trient kennt (sess. 24) keine solche Unterscheidung; es weiß nur, daß Christus die natürliche Ehe in seiner Kirche zum Sacramente erhoben hat, und daß die Ehe im neuen Bunde über die im alten durch Christus in Bezug auf Gnade weit erhaben, und eben deswegen den Sacramenten zuzuzählen ist**). Also alle Ehen der Christen (in lege evangelica) übertreffen an Gnade die der Juden ꝛc., sind also

---

Zeugen, und besonders ohne Vorwissen der Eltern eingegangen waren, wie nachweiset Collet in seiner Fortsetzung der Theologie von Tournely, tom. XIV. pag. 608, und Binterim Denkw. VI. Band, 1. Theil S. 385.

*) Juenin bemerkt hierüber loc. cit.: „Non immerito id observatum est a Pallavicino, cum plures Theologi in Concilio propugnarint clandestina matrimonia, licet quondam rata habita fuissent, nusquam tamen fuisse sacramenta novae legis: ac praeterea synodus caverit, ne definiret ea ad fidem spectare, de quibus Doctores Catholici unanimi consensu non conveniunt."

**) „Cum igitur matrimonium in lege evangelica veteribus connubiis per Christum gratia praestet; merito inter novae legis Sacramenta annumerandum."

alle — Sacramente. Ich gestehe, nicht recht einsehen zu können, wie man gegen diesen klaren Ausspruch des Concils noch von unsacramentalischen Ehen in der Kirche reden kann." Sie hätte, nach dem Vorgange vieler Andern, noch den ersten Canon derselben Session hinzufügen können, wonach unter das Anathema fällt, wer da sage, die Ehe sei nicht eines von den sieben Sacramenten des evangelischen Gesetzes, von Christus eingesetzt und Gnade mittheilend. Allein was ist damit bewiesen? Daß die Ehe schon als solche, ohne alle Vermittelung der Kirche, ein Sacrament sei? Definirt doch das Conc. Trident. sess. 14. can. 1. de sanctissimo Poenitentiae sacramento gerade in derselben Weise, daß die Buße in der katholischen Kirche wahrhaft und eigentlich ein Sacrament sei; folgt nun aber daraus, daß die Buße eines jeden katholischen Christen sofort, ohne alle Vermittelung der Kirche, schon ein Sacrament sei? Welcher Theolog wird so folgern? Allgemein bekannt ist vielmehr in den katholischen Schulen die Distinction: „Aliud est *poenitentia*, aliud poenitentiae *sacramentum*." Warum denn nicht auch: „Aliud est *matrimonium*, aliud matrimonii *sacramentum*?" Dasselbe oder doch Aehnliches gilt von jener andern Aeußerung des Conc. Tridentini. Wohl hat Christus darnach die Ehe zum Sacrament erhoben, und wohl ist daher die Ehe im N. B. über die im A. B. weit erhaben; folgt aber daraus, daß die Ehe im N. B. schon als solche, ohne alle Vermittelung der Kirche, weit über die im A. B. (durch die sacramentalische Gnade) erhaben sei? Heißt es doch in der heiligen Schrift in ähnlicher Weise von Christus, er sei für alle Menschen gestorben, und habe durch seinen Tod alle Menschen von Sünde und Tod erlöset; folgt aber daraus, daß seit Christi Tod alle Menschen sofort, ohne Vermittelung der Kirche, von Sünde und Tode erlöset seien*)? . . . . .

*) Es ist daher ein eines Mannes, wie Liebermann, sehr un-

Nicht viel besser ist das Argument, welches v. Bucholz im 8. Bande seines Werkes „Ferdinand I." führt. „Die Unzertrennlichkeit des Ehevertrags vom Sacrament beruht darauf, daß nach der Lehre der Kirche ein Christ, welcher eine Ehe schließt, auch das Sacrament der Ehe empfangen soll, auch keineswegs Herr darüber ist, nach seiner Wahl die Ehe vom Sacramente zu trennen, so daß er eine menschlich-würdige (natürlich-religiöse) Ehe schließen könnte, die nicht Sacrament wäre." In Pletz's theolog. Zeitschr. 1836. 4. Heft S. 12. Allerdings wollte Christus, daß alle Gläubigen, die sich verehelichten, das Sacrament empfingen; ob sie aber absolut keine Ehe eingehen können, ohne das Sacrament zu empfangen, das ist eben der Streitpunct, der noch lange nicht, und zwar um so weniger erledigt ist, als selbst viele unter den Gegnern einräumen, in gewissen Fällen könne unter Christen eine Ehe statt finden, die des sacramentalischen Characters entbehre. Aber auch hievon abgesehen: mit dem immerwährenden Behaupten und Läugnen: „Jede Ehe der Christen sei schon als solche Sacrament; und der Ehevertrag könne vom Sacramente nicht getrennt werden" — ist blutwenig ausgemacht, so lange man diese Ansicht nicht mit triftigern Gründen, als bisher geschehen, zu stützen weiß. Denn was v. Bucholz am a. O. weiter vorbringt: „Es scheint hier ein beinahe ähnliches Verhältniß und Folge Statt zu finden, als in andern Puncten, wo eine vorbildende oder vorhergehende Beziehung von der Erfüllung gleichsam verschlungen wurde; wie z. B. seit der Vollendung des Opfers kein Gläubiger noch ein anderes Opfer bringen darf, als das immerwährende Opfer des N. B. In der christlichen Ehe war die religiöse Beziehung des Geschlechts auf den verheißenen Erlöser ausgedrückt, nachdem dieser wirk-

würdiger Scherz, wenn derselbe tom. IV. part. II. pag. 429. auf die Frage, worin doch die Verwandtschaft der Buße mit der Ehe in dieser Beziehung bestehe, antwortet: „Fateor, me illud nescire; nisi forte, *quia poenitentia ut plurimum matrimonium sequitur!*"

lich in dasselbe eingetreten, nachdem von Gott aus die erfüllende That geschehen ist, kann jene religiöse Beziehung nur als aufgegangen in die von der Erfüllung herfließende Heiligung gedacht werden; sie kann fortan keine andere sein, als welche in Kraft der geheimnißvollen Verbindung des ewigen Wortes mit der geschlechtlichen Natur, dem Eheverbande mitgetheilt worden ist" — wird doch nicht als diese bessere Begründung geltend gemacht werden wollen. Es sind das bloß analoge, wir wollen auch zugeben, geistreiche Gedanken, wohl geeignet, sich an ein reales, bereits bewiesenes Verhältniß anzulehnen; nicht aber irgend ein Verhältniß erst als real zu erweisen. Uebrigens geben wir gern zu, daß, wer eine Ehe eingehen, das Sacrament aber nicht empfangen wollte, sehr sündhaft handeln würde. Zum Schlusse erinnern wir noch an die oben (§. 7) angeführte Stelle aus der Reformations-Formel Karls V., worin die clandestinen (d. h. ohne priesterliche Einsegnung eingegangenen) Ehen zwar für matrimonia vera et rata, aber nicht für matr. religiosa et Christianis digna et ob id non Deo grata, *utpote gratia sacramentali destituta* erklärt werden.

§. 10. Beleuchtung einer aus der Praxis der Kirche entnommenen Einwendung.

Die Kirche, sagt man, beweiset durch ihre Praxis, daß sie die priesterliche Einsegnung nicht als ein nothwendiges Erforderniß zum Sacrament der Ehe betrachtet. Denn

1) fordert sie keine neue Einsegnung der Ehe, sondern bloß die Erneuerung der beiderseitigen Einwilligung dazu, wenn nach irgend einer Zeit ein trennendes Ehe-Hinderniß entdeckt, aber durch kirchliche Dispensation sofort gehoben worden. Eben so fordert sie

2) nicht, daß eine Ehe von neuem eingesegnet werde, die aus Mangel der Einwilligung von einer oder von beiden Seiten ungültig war; sie ist zufrieden, wenn diese Einwilligung irgendwie hinzukommt. Sie läßt

3) eine Ehe als gültig zu, wenn der Pfarrer nur gegenwärtig ist, gar keinen Segen über die Contrahenten ausspricht, und wohl gar gegen deren Ehe protestirt, sie also gewiß nicht einsegnet. So die Congreg. Conc. trid. Ulixbon. 19. August. 1591. Ja der Pfarrer braucht nicht einmal Priester zu sein. So die Congreg. Conc. Abulens. 1. Decemb. 1593. „Diese Entscheidung" — sagt die Aschaff. K.-Z. in Num. 107 — „schlägt die Meinung derer, als sei der Priester als solcher der Minister, total todt." Sie fordert endlich

4) nicht, daß akatholische Eheleute, bei ihrer Rückkehr zur katholischen Kirche, die priesterliche Einsegnung empfangen. — Man muß daher eines von beiden annehmen: entweder, daß solche Eheleute die Gnade des Sacraments entbehren; oder, daß die priesterliche Einsegnung zur Erlangung derselben nicht erforderlich ist. Das erste kann die Kirche nicht zulassen, mithin muß das zweite wahr sein . . . .

Allein kann wohl je eine derartige Praxis der Kirche eine katholische Lehre begründen? Kann insbesondere die eben genannte, die daraus gezogene Folgerung, „nicht die Priester, sondern die Contrahenten seien die ministri des Ehe-Sacraments" je als wahrhaft katholische Lehre (wie die Aschaff. K.-Z. meint) verbürgen? Die Antwort hierauf soll uns der berühmte Controversist des siebzehnten Jahrh. Franz Veron geben. Derselbe sagt in seiner regula fidei cath. cap. I. §. 4. num. 4: „*Non omnes praxes ecclesiae, etiam universalis, sunt sufficientes fundando articulo fidei catholicae.* Probatur ex defectu secundae conditionis; quia praxes hae non sunt propositiones factae ab ecclesia veritatis alicuius credendae, sed rei faciendae: regula autem praxeos bonae potest esse opinio *probabilis*, et *non indubitata*; unde fit etiam, *ut praxes has posset mutare ecclesia*, quippe quae regulari possunt ex opinione probabili, quam sequi, vel contrariam etiam

probabilem licitum est.“ Nach Veronius vermag also eine Praxis der Kirche sofort noch keine katholische Lehre zu begründen, weil jede Praxis zunächst nur eine Weisung für eine gewisse Handlungsweise, nicht aber auch sofort eine Vorschrift, etwas fide divina et catholica zu glauben, enthalte; und weil eine solche Handlungsweise auch auf den Grund einer bloß wahrscheinlichen Meinung angenommen werden könne. Daher kommt es denn auch, setzt Veronius hinzu, daß die Praxis der Kirche sich in einem Puncte ändern kann, und sich wirklich auch schon in manchen Puncten geändert hat: was dann der Fall war, wenn die Kirche die entgegenstehende ebenfalls wahrscheinliche oder vielleicht noch wahrscheinlichere Meinung über diese Puncte zur Richtschnur ihres Handelns machte. Wir wollen einmal den Fall setzen, daß in der Zeit der Scholastik die Ansicht, die Contrahenten seien die ministri des Ehe-Sacraments, der Kirche als probabel gegolten habe: dürfen wir uns dann wundern, daß die Kirche oder besser: die einzelnen Vorsteher der Kirche in besondern Fällen die priesterliche Einsegnung der Ehe unterlassen oder doch nicht darauf als einer zum Sacramente derselben absolut erforderlichen Sache bestanden haben? Wenn dagegen jene andere Ansicht, daß der Priester der Minister des Ehe-Sacraments sei, allmählig mehr Geltung gewänne und immer mehr die herrschende würde (wie sie denn, wie oben bemerkt, wirklich heutzutage die sententia communior et receptior ist); ja wenn die Kirche sie auch nur zur Richtschnur ihres Handelns machte (was sie nach Veronius könnte, wenn ihr diese Ansicht auch schlechthin bloß als probabel gälte): so müßte sie auch offenbar in allen Fällen, auch in den oben namhaft gemachten, die Ehe durch den Priester einsegnen, d. h. ihre Praxis in diesem Puncte müßte sich ändern; und wirklich gibt es Theologen, wie Brenner, die, im Hinblicke auf die gewichtvollen Gründe, die für die bisher verfochtene Ansicht sprechen, behaupten, es sollten allerdings z. B.

protestantische Eheleute bei ihrem Uebertritte zur katholischen Kirche priesterlich eingesegnet werden, um ihnen die sacramentalische Gnade zuzuwenden, wenn es auch nicht, wie Ricciolus behauptet, in Rom geschehe. So viel in der Unterstellung, daß die Kirche bisher wirklich die Ansicht, daß die Contrahenten selbst die ministri des Ehe-Sacraments seien, als probabel angesehen, und darum in gewissen Fällen nicht auf der Einsegnung der Ehe durch den Priester bestanden habe. Jedoch steht noch sehr dahin, ob die Kirche jemals jene Ansicht als probabel angesehen, und darum diese Einsegnung in gewissen Fällen unterlassen habe. Wenigstens wissen die Theologen, welche den Priester für den Ausspender des Ehe-Sacraments halten, auf die aus der Praxis der Kirche formirten Gegenargumente solche Antworten zu geben, die wohl geeignet sind, die Praxis der Kirche in jenen Fällen zu rechtfertigen, wenn sie auch nie jener andern Ansicht gewesen wäre. Hören wir diese Antworten.

Antwort auf 1 und 2. Vielleicht ist die Kirche der Ansicht, daß die Wirksamkeit der priesterlichen Einsegnung bis zur Hebung des trennenden Hindernisses bloß suspendirt sei, und nach der Hebung desselben eintrete, wie das etwa mit der Wirksamkeit der Taufe bei einem formalen Häretiker der Fall ist, welche auch erst bei seiner Bekehrung eintritt. Doch davon abgesehen: es können da, wo eine an sich ungültige Ehe revalidirt werden muß (wenigstens in der Regel), sehr gewichtige Gründe vorhanden sein, welche nur das zu fordern anrathen, was zur Gültigkeit der Ehe als solcher absolut erforderlich ist. Wie leicht könnte es z. B. geschehen, daß mit einander verbundene Personen, wenn sie in Erfahrung brächten, daß ihre Ehe ungültig wäre [und in Erfahrung bringen müßten sie das doch, wenn ihre Ehe auf's neue eingesegnet und dazu ihre Einwilligung beiderseits vor der Kirche wiederholt werden müßte], daß solche Personen es nun vorzögen, in gar keiner Ehe mit einander zu leben; und

würde ja auf solche Weise, wo man sie des Sacraments theilhaftig machen wollte, nicht einmal eine Ehe zwischen ihnen zu Stande kommen — vielleicht zum größten Nachtheile der Eheleute selbst, und allemal für die bereits erzeugten Kinder. Hier kann also wohl die Furcht vor zwei Uebeln den Ausschlag geben und der Kirche rathen, das geringere zu wählen, d. h. nur das zu verlangen, was zur Gültigkeit der Ehe als solcher absolut erforderlich ist, nämlich die Erneuerung der beiderseitigen Einwilligung zur Ehe, die, wie die Pastoral lehrt, auch erwirkt werden kann, ohne daß die bis dahin mit einander verbundenen Personen (rücksichtlich eine derselben) von der bisherigen Ungültigkeit ihrer Ehe in Kenntniß gesetzt werden. Uebrigens wird wirklich in manchen Ländern, z. B. in Oesterreich, eine solche Ehe, nach gehobenem Hinderniss, von neuem kirchlich eingesegnet.

Antwort auf 3. Allerdings wurden früher derartige Declarationen der zur Interpretation der tridentinischen Beschlüsse niedergesetzten Congregation von Cardinälen umhergetragen; allein Papst Urban VIII. erklärte unter dem 2. August 1631, daß alle diese Declarationen, die bis dahin veröffentlicht worden, ohne alle Auctorität seien, und daß man ihnen keinen Glauben beizumessen habe. „Declarationibus“ — sind seine Worte — „eiusdem sanctae congregationis, tam impressis et imprimendis, quam manuscriptis nullam fidem esse in iudicio quam extra, a quoquam adhibendam, nisi illis quae in authentica forma, solito sigillo et subscriptione Emin. Cardinalis Praefecti, ac secretarii eiusdem congregationis pro tempore existentium munitae fuerint.“ „Quod decretum“ — fügt *Collet* Continuat. Tournely tom. XIV. pag. 619 bei — „Atrebatensis episcopus die 21. Novembr. eiusdem anni 1621 publicari iussit. Iam vero nulla e Declarationibus supra obiectis sigillo munita est: imo eae inter Declarationes speciatim prohibitas reperiuntur.“ Dasselbe hatten die

Cardinäle selbst schon früher, unter dem 29. April und dem 6. Juni 1621 erklärt — wie zu sehen bei Sylvius in 2. 2. S. Thomae qu. 100. art. 2. versus finem pag. 708. Aber auch zugegeben, daß jene Declarationen authentisch seien und demnach Auctorität haben; so ist doch damit nur erklärt, daß eine solche Ehe ein matrimonium verum et ratum, d. h. eine wahre und unauflösliche Ehe sei, keineswegs aber auch, daß sie einen sacramentalischen Character habe. Was noch insbesondere jene Declaration betrifft, welche, nach der Aschaff. K.-Z., die Meinung, daß der Priester als solcher der Minister des Ehe-Sacraments sei, „todtschlagen" soll, so sehen wir nicht recht ein, wie dieselbe sich mit dem Ausspruche des Conc. Trident. sess. 24. cap. 1. de reform. matr., daß die Ehe coram parocho *vel alio sacerdote* geschlossen werden solle, vereinbaren lasse. Folgt nicht hieraus, daß der Pfarrer Priester sein müsse. Billuart deutet zwar in seinem Curs. theolog. tom. XIX. p. 510 (edit. Virceb.) das *vel alio sacerdote* so, als ob damit gesagt sei: *vel alio qui sit sacerdos.* Allein braucht der Pfarrer nicht Priester zu sein, warum soll es denn der Stellvertreter des Pfarrers sein müssen? Jedoch scheint selbst Billuart seiner Deutung der tridentinischen Worte nicht recht zu trauen, indem er ungeachtet jener Declaration und der von ihm gemeldeten Approbation derselben durch Papst Clemens VIII. doch beifügt: „quamvis opposita sententia (daß der Pfarrer Priester sein müsse) sit in praxi tutior." Wie es übrigens in früheren Zeiten mit den Personen, die in der besagten Weise eine Ehe mit einander schlossen, wenigstens in Frankreich gehalten wurde, erzählt Tournely, Praelection. theolog. de sacram. matr. (Paris. 1730) pag. 143 *).

*) „Episcopi poena excommunicationis animadvertunt in eos qui sic contrahunt; ac post impositam et impletam poenitentiam, compellunt ut rursus coram sacerdote benedicente iuxta ritus Ecclesiae contrahant; et ipsi iudices

Antwort auf 4. Gewöhnlich bringen die Theologen ähnliche Gründe, warum die Kirche in solchen Fällen die priesterliche Einsegnung und die derselben vorhergehende Erneuerung des beiderseitigen Consenses zur Ehe nicht fordere, vor, welche in der Antwort auf 1 und 2 angegeben worden sind. So sagt Tournely lib. cit. pag. 144—45: „Suspicari etenim inde possent, nullum antea fuisse matrimonium, et sibi concedi licentiam convolandi ad alias nuptias, quod certe falsum est, ac tanti periculi, ut expediat magis talem legem non ferri.“ Eben so auch Juenin lib. cit. pag. 530. Beide fügen, nach dem Vorgange anderer Theologen, noch einen andern Grund hinzu. „Non constat“ — sagt Juenin loc. cit. — „matrimonium, quod valuit tanquam civilis contractus, posse per novam consensus expressionem coram sacerdote fieri sacramentum novae legis. Id enim plures e schola theologi inficiantur hoc argumento nixi, quod non adest contractus actu existens; adesse vero (inquiunt) non potest contractus eo quod partes de novo contrahere non possint de re de qua iam prius contraxere. Ita censet Ioannes Baptista Gonetus.“ Die Vorstellung, welche diese Theologen von der Sache haben, wäre demnach folgende. „Zur Gültigkeit eines Sacraments ist erforderlich, daß Materie und Form desselben zu gleicher Zeit gesetzt werden. So ist zur Gültigkeit der Taufe (und dasselbe gilt von den übrigen Sacramenten) erforderlich, daß zu gleicher Zeit, wo die Abwaschung mit Wasser (die Materie) geschieht, auch die Worte, ich

---

saeculares, postquam pronuntiarunt circa valorem et firmitatem contractus civilis, remittunt eiusmodi coniuges ad Episcopos et Parochos, ut ab iis poenis canonicis puniantur, et iuxta leges ecclesiasticas in matrimonium, quatenus sacramentum est, rursus coniungantur, facta notariis seu scribis publicis prohibitione, ne admittant contractum coniugalem per verba de praesenti, eumque in tabulas publicas referant, parocho benedictionem Ecclesiae recusante.“

taufe dich u. s. w. (die Form) gesprochen werden; und keineswegs ist die Taufe gültig, wenn die Abwaschung mit Wasser und die Aussprechung jener Worte zu verschiedenen Zeiten statt findet. So verhält es sich auch gerade mit dem Sacramente der Ehe. Der Ehecontract (die Materie dieses Sacraments) ist in unserm Falle bereits vor längerer Zeit geschlossen; und kann, da er unauflöslich ist, nicht abermal geschlossen, und daher auch nicht mehr durch die priesterliche Einsegnung (die Form) zum Sacramente erhoben werden! Uebrigens kann, fügt Juenin hinzu, die sacramentalische Gnade, die in der Kirche durch den Empfang des Sacraments der Ehe erlangt wird, und welche solche Convertiten bei ihrer Verehelichung außer der Kirche entbehrten, von der Zeit ihrer Bekehrung an, denselben in anderen Wegen, als in dem des Empfangs des Ehe-Sacraments zugetheilt werden, nämlich durch die Sacramente der Buße und des Altars.

Die Gegner mögen hieraus ersehen, daß die Theologen, welche die priesterliche Einsegnung als ein absolut nothwendiges Erforderniß zum Ehe-Sacramente vertheidigen, auf das aus der Praxis der Kirche entnommene Gegenargument, das sie (die Gegner) gewöhnlich für unwiderleglich ausgeben, wohl eine Antwort, die nicht eben aus der Luft gegriffen ist, zu geben wissen.

§. 11. Recapitulation des Bishergesagten. Bestätigung der verfochtenen Ansicht durch das Concilium Tridentinum.

Aus dem in dem §. 8, 9 u. 10 Gesagten erhellet, daß die Gründe, die noch gegen unsere Ansicht von der priesterlichen Einsegnung der Ehe als dem zum Sacramente derselben erforderlichen äußern Zeichen vorgebracht worden, alle der Beweiskraft ermangeln, und daher diese Ansicht nicht als haltbar darzuthun vermögen. Sehen wir nun nochmals auf §. 3 und dann auch auf §. 7 zurück, so können wir uns des Glaubens kaum erwehren, daß die priesterliche Einsegnung der Ehe wirklich das zum Sacra-

mente derselben erforderliche äußere Zeichen sei. Denn die Väter kennen nur diese Einsegnung als das Mittel, die Ehe zu heiligen und sie mit Gnade auszustatten: von dem Ehe-Contracte als diesem Mittel kommt schlechterdings keine Spur bei denselben vor; da nun diese Heiligung unstreitig, wie in §. 7 nachgewiesen worden, keine andere, als die sacramentalische ist, so muß ja wohl die priesterliche Einsegnung das Mittel dieser sacramentalischen Heiligung der Ehe und somit das zum Sacramente derselben erforderliche äußere Zeichen sein. Die scholastischen Theologen des Mittelalters sind uns zwar, der großen Mehrheit nach, nicht günstig; wir haben aber auch gesehen (§. 8.), daß und warum dieser Umstand nicht viel wider uns verfangen könne. Dagegen spricht die Reformations-Formel Karls V. den clandestinen, d. h. den ohne priesterliche Einsegnung abgeschlossenen Ehen ausdrücklich den sacramentalischen Character ab (§. 8.), betrachtet somit die priesterliche Einsegnung der Ehe als das zum Sacramente derselben erforderliche äußere Zeichen. Eben so erklärt zwölf Jahre früher das Concilium Coloniense den Priester ausdrücklich für den legitimen Ausspender des Sacraments der Ehe; und noch viel früher, zwei und vierzig Jahre vor dem Conc. Colon. thut dieses das sacerdotale romanum. (§. 8). Nach dem Concil. Trident. erklären nicht bloß sehr viele der angesehensten Theologen, (heutzutage bei weitem die meisten) sondern auch mehrere Concilien und Rituale (und besonders das auf Befehl des Papstes Pius V. herausgegebene) den Priester für den Ausspender dieses Sacraments. Auf dem Concil. Trident. selbst sprechen sich zwar die meisten Theologen gegen diese Ansicht aus, nämlich in den Congregationen, die gehalten wurden (Pallav. 22. u. 23. Buch); allein in den gefaßten Beschlüssen sprechen sich die tridentinischen Väter nicht dagegen aus; vielmehr scheinen sie sich darin dafür zu erklären*). Denn Sess

*) „Fatente Pallavicino, *pauci illi* qui cum Simone Vigor opinionem Guillelmi Parisiensis sectabantur, eam magno

24. In decret. de reform. matr. schreiben sie vor, daß, wenn zur Feier einer Ehe im Angesichte der Kirche geschritten werde, der Pfarrer, nachdem er den Mann und das Weib befragt, und ihre beiderseitige Einwilligung erkannt habe, entweder spreche: „Ich verbinde euch zur Ehe im Namen des Vaters u. s. w.," oder sich, nach dem angenommenen Ritus einer jeglichen Provinz, anderer Worte bediene. Hiernach verbindet also der Pfarrer die Brautleute zur Ehe, nämlich insofern sie ein Sacrament ist; denn insofern sie ein bloßer Contract ist, verbinden sie sich offenbar selbst mit einander zur Ehe durch ihre gegenseitige Einwilligung — wie schon Sylvius bemerkte. Wir wissen zwar wohl, daß die Gegner durch eine Distinction dieses Argument zu entkräften suchen. So sagt Billuart, Dissert. I. Art. VI. matr. (tom. XIX. p. 241) zu demselben: „R. D. Conseq. Ergo parochus vere illos coniungit absolute et coram Deo, N. In facie Ecclesiae, quatenus efficit ut habeantur in iure pro legitime coniunctis, C. Vel ut alii dicunt, coniungit approbative, quatenus approbat et declarat legitimam eorum coniunctionem." Es sieht aber leicht ein Jeder, daß diese Distinction keinen Grund in den Worten des Tridentinums habe, und darum höchstens nur dann zugelassen werden könne, wenn ausgemacht wäre, daß die Contrahenten die ministri *sacramenti* matrimonii seien; denn dann würde die Natur der Sache diese Distinction nothwendig fordern. Daß das aber nichts weniger als ausgemacht, vielmehr geradezu falsch sei, das, meinen wir, hat die bisherige Abhandlung mehr als wahr-

conatu propugnabant, nec dubium quin perite, cum admodum periti essent. Quid ergo mirum, si ad sensum suum tot traxerint patres, ut Decretum iis formatum sit verbis, quae si non invicte, at probabilissime opinioni nostrae suffragantur. Sane Decretum quo attritio ad *Sacramenti* poenitentiae *constitutionem sufficere* declarabatur, ex sola Ioannis Aemiliani admonitione, *sicut nunc extat, reformatum est*, prout scribit idem Pallavicinus, lib. 12. cap. 10. n. 25. Quidni idem in praesenti contigisse supponatur?" Collet lib. cit. pag. 594.

scheinlich gemacht; mithin ist jene Distinction willkührlich und verwerflich*). Aber sagen die Gegner (z. B. Billuart loc. cit. p. 242), wenn das Concil. Trident. die Worte des Pfarrers: „Ich verbinde euch zur Ehe" als wesentlich zum Sacramente der Ehe gehörig angesehen hätte, dann würde es nicht gesagt haben: „oder sich, nach dem angenommenen Ritus einer jeglichen Provinz, anderer Worte bedienen." „Si haec verba" — sagt Billuart am a. O. — habuisset pro forma essentiali, ea non reliquisset arbitratui Provinciarum, sed illis determinate uti jussisset." Warum aber sollten nicht auch andere Worte, die übrigens im Grunde denselben Sinn geben, gebraucht werden können**)? Sind denn auch bei allen andern Sacramenten, z. B. bei der Firmung, der Buße, der letzten Oelung, immer dieselben Worte gebraucht worden? Wer, der nur einigermaßen des christlichen Alterthums kundig ist, wollte das behaupten! Vielmehr wird Jeder das Gegentheil einräumen, einräumen, daß die betreffenden sacramentalischen Formeln zu verschiedenen Zeiten, und auch zu derselben Zeit in den verschiedenen Kirchen, verschieden gewesen seyen; ja daß noch heutzutage zwischen der lateinischen und griechischen Kirche in dieser Beziehung bedeutende Differenzen bestehen. Wird nun aber wohl Jemand sagen wollen, der Priester sei nicht der Ausspender jener Sacramente? . . . . . Endlich hat man noch gesagt, jene Vorschrift des Conc. Trid. komme doch nur in einem Reformations-Decrete vor; und das sei eben der stärkste Beweis, daß nach der Ansicht dieses Concils die vom Pfarrer (Priester) zu sprechenden Worte nicht zum

*) Ausführlich widerlegt jenes gegnerische Argument nach allen Seiten hin Collet in seiner Fortsetz. der Theologie des Tournely tom. XIV. pag. 591—94.

) Stattler sagt §. 622 ***: „Si vel id unum dixerit sacerdos nubentibus, *quod Deus coniunxit, homo non separet*, utendo verbis ipsius Christi haud dubie mentem ipsius quoque expressit, precatusque est, ut Dei gratia illorum mentes coniugali affectu perpetuo coniungeret, sicuti nunc insolubili vinculo officiorum mutuo consensu necterentur."

Sacramente der Ehe erforderlich seien. Allein daraus folgt nur, daß das Concilium nicht förmlich und feierlich den Priester für den Verwalter des Ehe-Sacraments habe erklären wollen, wobei aber recht gut besteht, daß es denselben doch dafür angesehen habe; und daß das wirklich der Fall sei, erhellet nach unserer Ansicht sehr klar eben aus jenen Worten, die das Concilium dem Pfarrer bei der Feier einer Ehe im Angesichte der Kirche zu sprechen vorschreibt. Und diese unsere Ansicht wird gar sehr durch den Umstand unterstützt, daß die Väter des Concilii Cameracensis vom J. 1567, welche dem größten Theile nach auf dem Concilio Trident. zugegen waren und darum die Meinung desselben in diesem Puncte am besten wissen konnten, mit dürren Worten den Pfarrer für den Minister des Ehe-Sacraments erklärten (§. 8). Eben so wird sie durch den Umstand unterstützt, daß auch der h. Karl Borromäus, der mit den Verhandlungen zu Trient sehr wohl bekannt war, die Ehe zu den Sacramenten rechnete, die der Pfarrer ex officio zu administriren habe. Dasselbe gilt auch von der gleichen Aeußerung des auf Befehl des Papstes Pius V. herausgegebenen Rituale Romanum (§. 8).

Endlich frage man doch nur die gläubigen Laien (die hörende Kirche), wodurch das Sacrament der Ehe conferirt werde; und alle werden antworten: durch die Einsegnung des Priesters. Wäre nun diese Ansicht falsch, so befände sich die ganze hörende, und mit der hörenden auch der bei weitem größte Theil der lehrenden Kirche (§. 8) jetzt im Irrthum. Kann das wohl zugelassen werden? Wir würden hierauf nicht aufmerksam machen, wenn nicht auch manche Theologen, wie Bellarmin de matrim. lib. I. cap. VII. §. 11 auf die durchgängige aber entgegenstehende Lehre der Scholastiker in dieser Beziehung ein so großes Gewicht gelegt hätten.

Zum Schlusse möchten wir noch an 1 Korinth. 4, 1

erinnern. Zwar kann nicht strenge dargethan werden, daß der Ausdruck μυστήρια θεοῦ mysteria Dei, einzig und allein die eigentlich sogenannten Sacramente des N. B. bezeichne; oder wenn das auch der Fall sein sollte, so läßt sich doch aus jener Stelle an und für sich nicht strenge erweisen, daß die Apostel und deren Nachfolger (die Bischöfe und Priester) die Ausspender aller dieser Sacramente seien. Allein wenn die Apostel und deren Nachfolger die Ausspender der Geheimnisse Gottes überhaupt sind, dann sind sie es gewiß insbesondere von jenen hehren und heiligsten Geheimnissen Gottes, die wir Sacramente nennen. Und sind sie erweislichermaßen allein die Ausspender aller dieser Sacramente (bis auf die Taufe, worüber nachher, in §. 13); so ist a priori schon zu vermuthen, daß sie allein auch die Verwalter des Ehe-Sacraments seien, es sei denn, daß statthafte und unwiderlegliche Gründe dagegen streiten. Wie wenig das aber der Fall sei, haben wir bisher gesehen. Also ....

Ueberblicken wir nun nochmal hier alles bisher Gesagte, so können wir kaum der Versuchung widerstehen, uns mit dem scharf- und tiefsinnigen Stattler (theolog. theor. christ. §. 622 *) dahin auszusprechen:

„Die Kirche könne auf den Grund der bisher vorgebrachten Argumente den Satz: „„daß die priesterliche Einsegnung der Ehe das zum Sacramente derselben erforderliche äußere Zeichen sei,"" so gut und mit demselben Rechte als Dogma erklären, als sie im *Concilio Tridentino* den Satz: „„daß die Ehe ein Sacrament sei,"" *actu* als Dogma erklärt hat."

§. 12. Bemerkungen über einige Bedenken Liebermann's und der Aschaff. K.-Z. gegen diese Ansicht.

Die Aschaff. K.-Z. meint Num. 106, die Meinung des Canus hätte wohl keinen Anklang gefunden, wenn nicht

die schlechte Praxis hinter dieser Meinung ein Auskunftsmittel zur Beschwichtigung der Gewissen gesucht hätte! Wir haben lange darüber nachgedacht, worin das Auskunftsmittel bestehen möge, welches die schlechte Praxis hinter dieser Meinung zur Beschwichtigung der Gewissen soll gesucht und gefunden haben; müssen aber gestehen, daß wir aller Anstrengung ungeachtet ein solches Auskunftsmittel nicht entdecken konnten. Wie leichtsinnige Katholiken in gewissen Fällen (wenn nämlich der katholische Priester sich zur Einsegnung ihrer Ehe nicht verstehen kann und will) hinter jener andern Meinung, daß die priesterliche Einsegnung nicht zum Ehe-Sacramente erforderlich sei, ein Auskunftsmittel zur Beschwichtigung ihrer Gewissen finden können, das vermögen wir allerdings einzusehen; wie aber leichtsinnige Katholiken hinter der bisher vertheidigten Meinung ein solches Auskunftsmittel sollen finden können, das vermögen wir, wir wiederholen es, durchaus nicht einzusehen.

Eben so wenig vermögen wir einzusehen, wie unsere Ansicht von dem äußern Zeichen des Ehe-Sacraments den Feinden der kirchlichen und den Schmeichlern der weltlichen Gewalt, ja gar den Jansenisten günstig sein könne. Dieß meint nämlich offenbar Liebermann, wenn er instit. theol. tom. IV. p. II. pag. 422 sagt: „Huic autem opinioni (scil. Cani) postmodum se adiunxisse omnes ecclesiasticae potestatis osores, omnes qui Iansenii sectam secuti sunt, aut Ianseniano fermento turgebant, omnes qui se curiarum civilium partibus addixerunt, aut quocunque modo assentatores facti sunt politicae potestatis.“ Sollte wirklich die Behauptung, daß die Kirche allein das Sacrament der Ehe ausspenden könne, den Feinden der Kirche und Schmeichlern des Staates, ja gar den Jansenisten, besonders zu Statten kommen? Wir glaubten den gesunden Sinn unserer Leser zu beleidigen, wenn wir dieser Frage auch nur noch Ein erörterndes Wort

hinzufügten. Man erlaube uns dagegen die Worte des Katholiken im Februar-Hefte dieses Jahres S. 216 hier anzuführen. „Es ist historisch erwiesen, daß die Ansicht von der Ministrirung des Ehe-Sacraments durch die Contrahenten nicht die besten Früchte in der christlichen Kirche zur Reife gebracht hat *). Merkwürdig und beherzigenswerth sind in dieser Beziehung die Worte eines für die Lehre und die Disciplin der katholischen Kirche eifernden Canonisten, welcher sagt: „„es dürfe nicht unbemerkt bleiben, daß die im Mittelalter aufgekommene Meinung der Scholastiker: Quod Contrahentes sint ministri sacramenti matrimonii, welche der katholischen Erblehre fremd ist, der Kirchenzucht eine tiefe Wunde geschlagen hat,"" und sie sofort eine Behauptung nennt, die niemals hätte aufkommen sollen."

Noch erlaube man uns die Frage, welche Meinung der Grundansicht von den Sacramenten gemäßer sei? die, welche den Priester, oder die andere, welche das contrahirende Paar für den Minister des Ehe-Sacraments erklärt? Gewiß wird jeder Unbefangene antworten: die erste; und das mit Recht. Denn unstreitig hat doch Christus die von ihm den Menschen verdiente Gnade hauptsächlich deßwegen an äußere Zeichen gebunden d. h. Sacramente eingesetzt, um eine sichtbare Kirche zu stiften, und die Menschen zu nöthigen, sich Behufs ihrer Heilswirkung an diese Kirche anzuschließen. Vergl. das 20. Heft dies. Zeitsch. S. 155 — 56. Hätte aber wohl Christus mit dem Sacramente der Ehe diesen Zweck erreicht, wenn er die Ausspendung desselben nicht seiner Kirche übergeben hätte? Gewiß nur die wichtigsten Gründe hätten ihn bestimmen können, die Ausspendung dieses Sacramentes seiner Kirche vorzuenthalten, welche Gründe aber noch kein Theo-

*) Die Belege für diese Behauptung des Katholiken finden sich unter andern in den Trienter Verhandlungen über die clandestinen Ehen.

log vorgewiesen hat, und auch wohl keiner je vorweisen wird . . . . . .

§. 13. Noch etwas über Maldonats singuläre Meinung.

Maldonat wollte zwischen den bisher beleuchteten Ansichten über den Minister und somit auch über das äußere Zeichen des Sacraments der Ehe einen Mittelweg einschlagen, indem er auf die von ihm selbst gemachte Einwendung, „entweder sei die Ehe kein Sacrament, oder doch ein Sacrament ganz anderer Art, als die andern Sacramente, weil der Ausspender desselben nicht gewiß sei", antwortet: „etiam esse *ordinarium* ministrum huius Sacramenti *Sacerdotem*; sed quemadmodum baptismus potest conferri ab iis, qui non sunt sacerdotes, quod attinet ad essentiam, ita etiam matrimonium potest dari ab iis, qui non sunt sacerdotes". De matrim. part. I. resp. ad Arg. 6. tertiae sent. p. 442. bei Liebermann lib. cit pag. 432.

Was diese Mittel-Ansicht zunächst wo nicht rechtfertigen, dann doch wahrscheinlich machen könnte, wäre offenbar dieß, daß das Ehe-Sacrament in demselben Verhältnisse zum ewigen Heile der Menschen stände, worin die Taufe dazu steht. Ist das denn wirklich der Fall? Ohne das Sacrament der Taufe können die, welche vor dem Gebrauche der Vernunft sterben, nicht zum ewigen Heile gelangen; es würden daher gewiß viele Menschen (unmündige Kinder) ohne alle Schuld von ihrer Seite des ewigen Heiles verlustig werden, wenn nicht jeder Mensch, sondern nur der Priester der Kirche das Sacrament der Taufe ausspenden könnte. Um also möglichst vielen Menschen dieses absolut nothwendige Heilsmittel zugänglich zum achen, und wohl aus keinem andern Grunde, ist von dem Stifter des Christenthums auch den Laien die Gewalt, das Sacrament der Taufe auszuspenden, zugestanden worden. Das kann aber von dem Sacramente der Ehe nicht gesagt

werden; oder wer wollte behaupten, daß die unmündigen Kinder, die, ohne das Sacrament der Ehe zu empfangen, dahin sterben, des ewigen Heiles verlustig werden? [Aber auch den zum Vernunftgebrauche Gelangten ist das Sacrament der Ehe nicht absolut nothwendig zum Heile, indem ihnen, wenn ihnen der Empfang des Sacraments irgendwie unmöglich ist, die zur Erfüllung der ehelichen Pflichten erforderliche Gnade doch noch zu Theile werden kann, und wirklich (so hoffen wir) zu Theile wird, wenn sie bona fide die Ehe eingehen]. Es ist also das Sacrament der Ehe nicht in derselben Weise, wie die Taufe, zum Heile der Menschen nothwendig; und mithin kann nicht aus diesem Grunde von dem Minister der Taufe auf den Minister der Ehe geschlossen werden. Außerdem sagen auch die Erkenntnißquellen des Christenthums mit keiner Sylbe (wie das doch in Betreff der Taufe der Fall ist), daß der Priester zwar der ordentliche, das contrahirende Paar dagegen der außerordentliche Minister des Sacraments der Ehe sei. Die Ansicht Maldonats, die übrigens, wie bereits früher (§. 1. Anmerk.) gesagt, nur wenige Vertheidiger gefunden hat, ist demnach ganz ohne allen vernünftigen Grund und darum verwerflich.

Versuch einer Erklärung der Stelle I. Mos. II. 4. — 8. von Franz Beckmann.

Außer der im 16. Hefte dieser Zeitschrift S. 79. — 99. erklärten Stelle I. Mos. II. 10. — 15. giebt es in der mosaischen Geschichte der Ureltern noch viele andere Stellen, die dem Ausleger große Schwierigkeiten darbieten. Wir werden hier noch einige davon zu erörtern suchen, und zwar zunächst den Anfang der Erzählung, Cap. II. v. 4. — 8.

Die mosaische Geschichte der Ureltern folgt, wie dem

*) Vergl. Berg am a. O. S. 20 — 22.

Inhalte gemäß ist, unmittelbar auf die Schöpfungsgeschichte, ist aber nach der nunmehr gewöhnlichen Annahme nicht mit dieser im Zusammenhange gedacht und niedergeschrieben, sondern, wie man aus den Namen Elohim und Jehovah Elohim, in deren Gebrauch beide von einander abweichen, und aus einigen Widersprüchen, die zwischen beiden obwalten sollen, geschlossen hat, aus einer für sich bestehenden und von einem besondern Verfasser niedergeschriebenen Urkunde geschöpft. Gleichwohl sind beide, und sei es auch erst von einer spätern Hand geschehen, so innig mit einander verwebt, daß es einige Schwierigkeit hat, zu bestimmen, wo sich denn die eine Erzählung von der andern scheide. So viel ist gewiß, V. 3 in Cap. II. gehört noch zu der Schöpfungsgeschichte oder Elohim-Urkunde; von V. 4 dagegen die am Ende stehenden Worte von בְּיוֹם bis וְשָׁמָיִם, die nach der nunmehr gewöhnlichen und, wie sich weiterhin ergeben wird, auch richtigen Annahme nicht mit dem vorhergehenden Satze dieses Verses, sondern mit V. 5 zu verbinden sind, wegen des Namens Jehovah Elohim, der darin vorkommt, schon zu der sogenannten Jehovah-Urkunde, worin die Geschichte der Ureltern enthalten ist. Zweifelhaft wäre also nur noch, wozu jener Satz, der diesen Worten noch vorhergeht, gehöre. Es kommt darin weder der Name Elohim, noch Jehova Elohim vor. Gleichwohl wird er gewöhnlich als Einleitung zu der Jehovah-Urkunde aufgefaßt. Zu beachten ist aber, daß in diesem Falle Einleitung und Erzählung nicht mit einander in Einklang stehen. Der Satz lautet nämlich also: אֵלֶּה תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבָּרְאָם: d. h. entweder: „dieses ist die Entstehung (γένεσις, LXX.: βίβλος γενέσεως, eigentl. αἱ γενέσεις) des Himmels und der Erde bei deren Erschaffung," oder da תוֹלְדוֹת, von יָלַד, auch die entstandenen oder hervorgebrachten Dinge (τὰ γεγονότα, τὰ γεννήματα) bezeichnen kann: „dieses sind die Dinge des Him-

mels und der Erde, die bei deren Erschaffung hervorgebracht sind," oder endlich, wie Einige wollen: „dieses ist die Geschichte des Himmels und der Erde bei deren Erschaffung." Man mag nun übersetzen, wie man will, in keinem Falle klingt es, als ob die Geschichte des ersten Menschenpaares, worauf sich doch nachweislich alles Folgende bis Cap. III. 24 bezieht, sondern als ob noch einmal, wie in der vorhergehenden Schöpfungsgeschichte, die Erschaffung des Himmels und der Erde erzählt werden solle, — und es liegt doch am Tage, daß davon weiterhin nicht mehr die Rede sei. Vielmehr wird das Dasein des Himmels und der Erde in der ganzen Erzählung (vergl. 5. 6. 7. ff.), und selbst in den noch mit V. 4 verbundenen Worten: בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמָיִם, die aber unstreitig mit Gesenius, Dereser, Rosenmüller, v. Bohlen u. a. zu dem nächsten Verse hinüberzuziehen sind, schon vorausgesetzt. Denn mit Rücksicht auf V. 5 sind diese nicht zu übersetzen: „dazumal, da Jehovah Elohim Erde und Himmel machte," sondern: „da Jehovah Elohim Erde und Himmel gemacht hatte," indem es gleich darauf weiter heißt: „da gab es auf der Erde weder — noch —;" und: „es fiel noch kein Regen auf die Erde." Dieser Schwierigkeit wäre nun leicht abzuhelfen, wenn man den angeführten Satz: „dieses ist die Entstehung, Geschichte, oder sind die entstandenen Dinge des Himmels und der Erde bei deren Erschaffung — nicht als Einleitung zu der nachfolgenden Geschichte der Ureltern, sondern als Schluß der vorhergehenden Schöpfungsgeschichte auffaßte. Das ist auch von mehren Exegeten geschehen. Rosenmüller aber, dem v. Bohlen u. a. gefolgt sind, hält dies um einiger andern Stellen willen, worin die Worte אֵלֶּה תוֹלְדוֹת auf etwas Nachfolgendes hinweisen (vergl. I. Mos. VI. 9. XI. 27), für unzulässig. Dieser Grund ist indessen von gar keinem Gewichte. Das Demonstrativum אֵלֶּה oder זֶה, wozu es dem Sprachge-

brauche nach als Plural gehört, kann sich zuvörderst ebensowohl auf etwas vorher schon Erwähntes, als auf etwas Nachfolgendes beziehen; es vereinigt die Bedeutungen von οὗτος und ὅδε in sich. Beispiele für beide giebt es in Menge. Die Genealogie von Noahs Söhnen I. Mos. X. beginnt V. 1 mit den Worten: וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹת בְּנֵי־נֹחַ, d. i. „Und dieses ist die Genealogie der Söhne Noahs;" hier liegt es am Tage, daß אֵלֶּה sich nur auf das, was folgt, beziehe. Aber eben diese Genealogie endigt auch V. 32 mit der ähnlichen Phrase: אֵלֶּה מִשְׁפְּחוֹת בְּנֵי־נֹחַ, d. i. „dieses sind die Geschlechter von den Söhnen Noahs," — und hier weist אֵלֶּה offenbar auf das Vorhergehende zurück. Aehnliche Beispiele für den ersten Fall liefern unter andern auch die Stellen I. Mos. VI. 9. XI. 10. 27. XXXVI. 10. 14. II. Mos. I. 1. VI. 14. 16. IV. Mos. I. 5; I. Mos. V. 1. III. Mos. VII. 1; — dagegen für den zweiten Fall die Stellen: I. Mos. IX. 19. X. 5. 20. 31. XXXVI. 5. 43. II. Mos. VI. 14. extr. 15. 19. 24. 25. IV. Mos. I. 16; III. Mos. VII. 37. XI. 46. XIV. 54. Und an den meisten dieser Stellen wird entweder dieselbe Phrase, die vorher auf etwas Nachfolgendes hinwies, nach Anführung dessen, was sie ankündigte, wiederholt, oder doch eine sehr ähnliche gebraucht, um auf das Gesagte noch einmal zurückzuweisen. In welcher Beziehung das hebräische Demonstrativum oder eine Phrase, worin es vorkommt, in einer fraglichen Stelle aufzufassen sei, kann also keineswegs unmittelbar aus ihm selbst, sondern jedesmal nur aus dem Zusammenhange der ganzen Stelle mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden ermittelt werden, — und danach zu urtheilen ist die Phrase: אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבָּרְאָם an der vorliegenden Stelle ohne Zweifel auf die vorhergehende Schöpfungsgeschichte zu beziehen. Denn nur auf diese bezogen hat sie Sinn und Bedeutung; aber als Einleitung zu der nach-

folgenden Erzählung aufgefaßt tritt sie mit dem Inhalte dessen, was sie ankündigen soll, geradezu in Widerspruch, sei es nun, daß תּוֹלְדוֹת in seiner eigentlichen Bedeutung *γένεσις, γέννημα, γενεά*, Erzeugung, Erzeugniß, Geschlecht aufgefaßt werden, oder in seiner vorgeblichen Bedeutung Geschichte. Denn was könnte selbst Geschichte des Himmels und der Erde füglich anders bedeuten, als Schöpfungsgeschichte des Himmels und der Erde? Hätte der Verfasser damit bezeichnen wollen, was Rosenmüller will, die älteste Geschichte der Erde und zwar der Erde allein mit besonderer Rücksicht auf den Menschen, warum erwähnte er da noch des Himmels, הַשָּׁמַיִם, wovon weiterhin absichtlich und ausdrücklich an keiner einzigen Stelle mehr die Rede ist? Rosenmüller sagt, in dem Ausdrucke הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ liege eine Synekdoche; Himmel und Erde bedeute s. v. a. Welt (*κόσμος*) und Welt werde im II. Br. Petr. III. 6. Röm. IV. 13 und nach Drakenborch ad Sil. III. 611. XII. 336 für Erde und Menschen allein gebraucht; das sei auch hier in der mosaischen Stelle der Fall. Ich zweifle indessen sehr, daß ihm jemand darin beipflichten werde. Auch wir sagen oft Himmel und Erde für Welt; aber wer folgert dann daraus, daß man auch Himmel und Erde sagen könne, wo von der Erde allein oder gar nur von Menschen die Rede ist? Himmel und Erde ist ein Ausdruck, worin zwei Begriffe, die den Umfang des allgemeinern Begriffes Welt ausmachen, nebeneinandergestellt, aber nicht wirklich zu dem Begriffe Welt verknüpft sind. Man kann nun wohl nach einem bekannten Sprachgebrauche den allgemeinern Begriff für einen besondern, also Welt für Erde, aber nicht zwei coordinirte Vorstellungen für eine von beiden allein, also nicht Himmel und Erde für Erde allein setzen? Würde nicht eine Begriffs- und Sprachverwirrung ärger, denn die babylonische, daraus entstehen, wenn man sich diese Freiheit er-

lauben wollte? Dazu kommt, daß תּוֹלְדוֹת genauer betrachtet, nicht Geschichte, sondern nur s. v. a. Geburt, Erzeugung, Erzeugniß, Geschlecht oder vielmehr als Nomen plurale s. v. a. Geburten, Erzeugnisse, Genealogie bedeutet. Vergl. I. Mos. VI. 1. X. 1. XI. 10. 27. XXV. 13. II. Mos. VI. 16. Wie könnte es auch anders, da es von יָלַד, gebären, zeugen, hervorbringen herkommt? An allen Stellen, wo man die Bedeutung Geschichte hineingelegt hat, eine Bedeutung, die das Wort erhalten haben soll, weil die älteste Geschichte der Morgenländer größten Theils von Genealogie ausgegangen sei, an allen jenen Stellen, nämlich I. Mos. VI. 9. XXV. 19. XXXVII. 2 ist nicht minder von Zeugungen und Geburten die Rede, als an den übrigen Stellen, worin es vorkommt. Für die beiden erstern Stellen I. Mos. VI. 9. XXV. 19 bedarf dieses keiner Nachweisung; und Cap. XXXVII. 2 (36, 44) ist die Phrase: אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב, „dieses ist die Genealogie Jacobs," nicht mit Rosenmüller u. a. auf die gleich darauf folgende Geschichte Josephs, worin freilich nicht die mindeste Spur von einer Genealogie zu finden ist, sondern mit den LXX., die תּוֹלְדוֹת durch γενέσεις wiedergeben, auf die beiden unmittelbar vorhergehenden Genealogieen von Jacob und Esau, und insbesondere auf Cap. XXXV. 23. ff., wo Jacobs Nachkommen aufgezählt werden, zu beziehen. Die Nachkommen von Esau, dem Zwillingsbruder Jacobs, konnten nämlich recht wohl noch zu der Nachkommenschaft seines Bruders hinzugefügt werden, als gehörten sie noch dazu. Jacob mit den Rechten des Erstgebornen (I. Mos. XXV. 31) war ja die Hauptperson. Und dann kommt der Verfasser ja auch unmittelbar vor jener Phrase, nämlich XXXVII. 1 (36, 44), von Esau wiederum auf Jacob zurück. Um eine Erzählung oder Geschichte zu bezeichnen, die keine Genealogie enthält, hat der Hebräer die

Wörter דְּבָרִים, מִסְפָּר u. a. Gewöhnlich aber kündigt er solche Erzählungen ganz einfach durch וַיְהִי an. Will man also für תּוֹלְדוֹת nicht willkührlich eine Bedeutung annehmen, die sich aus dem Sprachgebrauche nicht nachweisen läßt, so ist die Phrase: אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבָּרְאָם zu übersetzen entweder: „dieses ist die Entstehung (*γένεσις*)“ oder: „dieses sind die entstandenen Dinge (*τὰ γεγονότα*) des Himmels und der Erde bei deren Erschaffung.“ Doch liegt es näher, unter תּוֹלְדוֹת, das nach der Analogie von תּוֹרָה und תּוֹשָׁב gebildet ist, hier die entstandenen oder hervorgebrachten Dinge d. i. die einzelnen Schöpfungswerke zu verstehen, indem sich die sonst so gewöhnliche Bedeutung Geschlecht oder Genealogie (Inbegriff erzeugter Wesen) gerade aus dieser dem Stammworte יָלַד völlig entsprechenden Bedeutung am ungezwungensten herleiten läßt, und der Satz: „dieses ist die Entstehung des Himmels und der Erde bei deren Erschaffung,“ keinen so gesunden Sinn giebt, als der Satz: „dieses sind die Dinge des Himmels und der Erde, die bei deren Erschaffung hervorgebracht sind.“ Wer könnte aber da noch zweifeln, daß in den Worten eine Rückweisung auf die vorhergehende Schöpfungsgeschichte enthalten sei? Denn nur in dieser ist von den einzelnen Schöpfungswerken und von der Entstehung des Himmels und der Erde überhaupt die Rede, und daß sie eigens dazu bestimmt sei, darüber zu handeln, wird schon durch ihre Einleitung: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde“ angedeutet. Auch ist nicht zu übersehen, daß Rückweisungen auf den Hauptinhalt einer Erzählung den mosaischen Schriften überhaupt nichts weniger, als fremd sind; und zwar wird dazu noch gewöhnlich, wie hier, am Ende eines Abschnittes fast mit denselben Worten auf den Hauptinhalt zurückgewiesen, womit er anfangs angekündigt wurde. Man vergleiche z. B. I. Mos. X. 1 und 32.

II. Mos. VI. 20 und 26. III. Mos. VII. 1 und 37. XI. 2 und 26. XIV. 2 und 54. XV. 2 und 32. IV. Mos. I. 5 und 16. Eben so verfährt auch Herodot nicht selten, womit der hebräische Geschichtschreiber überhaupt manches gemein hat. — Auch ist das Demonstrativum אֵלֶּה wenn es auf eine nachfolgende Erzählung hinweist, fast immer mit einem Waw copulativum, mit dem Wörtchen Und, verbunden (vergl. z. B. I. Mos. X. 1. XI. 27. XXXVI. 14. II. Mos. VI. 16. IV. I. 5 und II. Mos. Cap. I. V. 1), eine Erscheinung, die sich daraus erklärt, daß der Hebräer Sätze, die einen neuen Gedanken, eine neue Begebenheit einleiten, überhaupt gerne mit Und anfängt, z. B. „Und ein Fluß ging von Eden aus; Und die Schlange war nackt von allen Thieren des Feldes." Wenn es dagegen auf eine vorhergegangene Erzählung zurückweist, so führt es, um Zweideutigkeit zu vermeiden, nie ein solches Waw bei sich (vergl. I. Mos. IX. 19. X. 5. 20. 31. XXXVI. 5. 43. II. Mos. VI. 15. 19. 24. 25. IV. Mos. I. 16). Nun erscheint aber das Demonstrativum אֵלֶּה an der vorliegenden Stelle, so viel ich sehe, nirgendwo mit Waw verbunden. Es ist also, selbst nach diesem äußern Criterium zu schließen, wahrscheinlicher, daß die Phrase auf die vorhergehende Schöpfungsgeschichte, als daß sie auf die nachfolgende Geschichte der Ureltern zu beziehen sei. — Endlich eignen sich die Worte, die der Phrase unmittelbar folgen, בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמָיִם d. i. „In der Zeit, als Jehovah Elohim Erde und Himmel gemacht hatte, da ꝛc." auch recht wohl dazu, einen neuen Abschnitt und zwar eine Geschichte der Urzeit, oder der Ureltern damit zu beginnen. Auch die vorhergehende Schöpfungsgeschichte beginnt auf ähnliche Weise: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde," nämlich mit einer Angabe der Zeit, der die erzählte Begebenheit angehört, und eben so auch das Buch Ruth I. 1. Jos. I. 1. Richt. I. 1. u. a. Daß sich die dort vorkommende

Zeitangabe בְּיוֹם עֲשׂוֹת u. s. w. aber auch in grammatischer Hinsicht sehr wohl an das Folgende anschließe, wird jedem, der sich bei V. 5 an den Gebrauch des doppelt gesetzten Waw copulativum erinnert, von selbst einleuchten, und daß man sie da nicht mehr, wie ehedem wohl geschehen ist, als Anhängsel zu dem vorhergehenden Satze betrachten dürfe, bedarf kaum noch der Erinnerung. Mit diesem verbunden steht sie ganz müßig und führt die unerträglichste Tautologie herbei. Denn wie klingt es, zu sagen: „dieses ist die Entstehung oder sind die entstandenen Dinge des Himmels und der Erde bei deren Erschaffung zur Zeit, da Jehovah Elohim Erde und Himmel machte?“ Jeder fühlt, daß das nicht die mosaische Kraftsprache sei.

Mit dem Gesagten, däucht uns, wäre nun wohl ausführlich genug bewiesen, daß erst die zweite mit den Worten בְּיוֹם עֲשׂוֹת beginnende Hälfte des vierten Verses den Anfang der Jehovah-Urkunde bilde, der Satz אֵלֶּה תוֹלְדוֹת dagegen, womit Rosenmüller, v. Bohlen u. a. sie beginnen, nicht den Anfang einer Erzählung, sondern den Schluß der vorhergehenden Schöpfungsgeschichte. Doch scheint noch in eben diesen Schlußworten d. i. in dem Satze: „dieses sind die Dinge des Himmels und der Erde, die bei deren Erschaffung hervorgebracht sind,“ schon eine Andeutung zu liegen, daß noch etwas über die nicht gleich bei der Weltschöpfung, sondern erst späterhin, nach derselben, sei es von Gott noch erschaffenen oder etwa durch den Menschen entstandenen Dinge folgen solle. Wie also, wenn wirklich von solchen Dingen gerade in der unmittelbar auf die Schöpfungsgeschichte folgenden Jehovah-Urkunde die Rede wäre? Sollte man da nicht trotz dem, daß beide im Gebrauche der Namen Elohim und Jehovah Elohim von einander abweichen, wie wir mit den Namen Gott, Schöpfer, Herr, Allmächtiger abzuwechseln pflegen, auf eine von demselben Verfasser hinein-

gelegte Beziehung und Zusammengehörigkeit beider Urkunden zu einander schließen? Und in der That verspricht die Jehovah-Urkunde gleich mit den ersten Worten: „dazumal, da Jehovah Elohim Erde und Himmel gemacht hatte, da gab es auf der Erde weder — noch —," eine Erzählung über Dinge, die nicht gleich bei der Schöpfung hervorgebracht seien; und es werden dort, wie sich bald ergeben wird, auch gerade nur solche Dinge genannt, deren Entstehen nicht in der Schöpfungsgeschichte, sondern erst weiterhin in eben dieser Jehovah-Urkunde erzählt wird. Auch setzt ja die Jehovah-Urkunde, indem sie eine Erzählung über die Zeit nach der Weltschöpfung verspricht, zugleich noch eine Geschichte der Schöpfung selbst, wie sie die vorhergehende Urkunde enthält, voraus, — und wer wollte glauben, daß diese verloren gegangen sei? Endlich sind auch die Anfangsworte der Schöpfungsgeschichte: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde, den Anfangsworten der vorliegenden Erzählung: „In der Zeit, da (nur) Jehovah Elohim Erde und Himmel gemacht oder vollendet hatte" — so entsprechend, daß man auch da wiederum eine von demselben Geiste ausgegangene Anordnung zu erblicken glaubt. So dringt sich uns, da wir einmal freie Aussicht gewonnen haben, von selbst die Vermuthung auf, daß beide Urkunden im Zusammenhange gedacht und niedergeschrieben, oder doch bei ihrer Zusammenstellung in Einklang gebracht seien. Wir werden darauf achten, ob sich diese Vermuthung noch weiterhin bestätigt.

Der Anfang der Jehovah-Urkunde, worin die Geschichte der Ureltern enthalten ist, lautete nunmehr also (Cap. II. 4. 5 bis בִּי):

בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמָיִם וְכֹל שִׂיחַ הַשָּׂדֶה טֶרֶם יִהְיֶה בָּאָרֶץ וְכָל־ עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טֶרֶם יִצְמָח׃

Die Erklärung dieses Satzes hat aber noch immer ihre Schwierigkeiten. Nach der voranstehenden Zeitbestimmung: „dazumal, da Jehovah Elohim Erde und Himmel gemacht

hatte" — sollte man erwarten, daß uns der Verfasser in die bereits vollendete Schöpfung, in die herrliche Urwelt einführen werde, und doch hat es Andern geschienen, als ob damit nur eine zweite Darstellung der Schöpfungsgeschichte beginne, wovon leider der Anfang nicht mehr vorhanden sei. Indessen hat der Anfang dieser Stelle mit den Einleitungen anderer und anerkannt vollständig erhaltener Erzählungen z. B. Cap. I. 1. VI. 1. XIV. 1. XVII. 1. XXVII. 1. II. Mos. XIX. 1 zu große Aehnlichkeit, als daß man gegen die Annahme eines bloßen Fragments nicht einiges Mißtrauen hegen sollte. Suchen wir also die Stelle nur recht behutsam zu erörtern. So viel ist zuvörderst von dem Gedanken des Satzes, wie er gelesen wird, klar, daß damals, da Jehovah Elohim Erde und Himmel gemacht hatte, sowohl alles das, was unter שִׂיחַ הַשָּׂדֶה zu verstehen ist, noch nicht auf der Erde vorhanden gewesen, als auch alles, was עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה bezeichnet, noch nicht hervorgesproßt sei. Denn die Uebersetzung der LXX.: *ἡ ἡμέρᾳ ἐποίησε κύριος ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πᾶν χλωρὸν ἀγροῦ πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πάντα χόρτον ἀγροῦ πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι*, wobei nicht einmal ein verständlicher und dem Zusammenhange entsprechender Gedanke zum Vorscheine kommt, stimmt bekanntlich nicht mit dem Hebräischen überein, indem טֶרֶם sonst nirgendwo s. v. a. *πρὸ* oder *πρὶν* (בְּטֶרֶם), sondern überall nur s. v. a. *οὔπω*, nondum, bedeutet. Man sieht nun vorläufig schon, daß die Anfangsworte von בְּיוֹם bis וְשָׁמַיִם, die mit dem vorhergehenden Satze verbunden eine so auffallende Tautologie herbeiführen, hier so ganz an der rechten Stelle stehen. Denn was ihre Construction betrifft, so steht das unmittelbar darauf folgende Waw in שִׂיחַ, das Einigen anstößig gewesen zu sein scheint, offenbar in Beziehung zu dem weiterhin folgenden Waw in וְכָל־ עֵשֶׂב so daß beide hier, wie bekanntlich an vielen andern Stel-

len, dem lateinischen *et — et* und unserm sowohl — als auch entsprechen. Auch sieht man, daß nicht zu übersetzen sei: „als Jehovah Elohim Erde und Himmel machte," sondern: „als Jehovah Elohim Erde und Himmel gemacht hatte, oder „zur Zeit der vollendeten Weltschöpfung," indem gleich darauf im Nachsatze das Dasein der Erde schon vorausgesetzt wird. Nur das könnte zweifelhaft scheinen, ob בְּיוֹם hier ganz allgemein in der Bedeutung zur Zeit, dazumal, als oder in seiner ursprünglichen Bedeutung, am Tage, aufzufassen sei. Denn in beiden Bedeutungen ist der Ausdruck gebräuchlich (vergl. Gesen. unter יוֹם). Doch ist es dem Zusammenhange angemessener, hier an einen Zeitraum im Allgemeinen zu denken. Nur dann wäre bei יוֹם die Bedeutung Tag festzuhalten, wenn für den Hebräer in dem Ausdrucke: „am Tage der vollendeten Weltschöpfung" eine ähnliche Metapher gelegen hätte, wie für uns in den Ausdrücken: „am Morgen oder am Abende des Lebens" liegt, so daß יוֹם hier im Gegensatze zu der Nacht, woraus die Schöpfung gleichsam hervorging (vergl. Cap. I. 2), die endlich erschienene Tageshelle derselben, mithin noch immer einen Zeitraum im Allgemeinen, aber näher bestimmt die Zeit, da die Schöpfung vollendet, oder da es gleichsam heller Tag in derselben geworden war, bezeichnete: „In dem Tageslichte der vollendeten Weltschöpfung war auf der Erde noch kein — — vorhanden." Aber wie man יוֹם auch auffassen mag, so viel geht doch vorläufig aus den Worten ganz deutlich hervor, daß von einer Zeit nach geschehener Weltschöpfung, von der Urzeit, die Rede sei, und zwar von Dingen, die es damals auf der Erde noch nicht gegeben habe, von שִׂיחַ und עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה. Es fragt sich nur, was für Dinge dieses wohl mögen gewesen sein. Waren es etwa solche, ohne die Jehovahs Schöpfung noch nicht vollendet oder noch unvollkommen war? Dieser Gedanke wäre befremdend; wenigstens wird in der Schöpfungsgeschichte

geradezu bemerkt, daß Gott die ganze Welt sofort ganz gut und vollkommen ins Dasein gerufen habe. Es mögen also, wird man weiter schließen, wohl schlechte und unvollkommene Dinge gewesen sein, die damals, in der goldenen Urzeit, noch nicht vorhanden waren. Aber da, scheint es, haben wir uns sehr getäuscht. Denn man übersetzt: „Als Jehovah Elohim Erde und Himmel gemacht hatte, da gab es noch kein Gesträuch des Feldes (LXX.: χλωρὸν ἀγροῦ) auf der Erde und es sproßte noch kein Kraut des Feldes (LXX.: χόρτος ἀγροῦ);" und versteht die Stelle so, als ob damals noch kein Gräschen, keine Blume, kein Baum, — noch gar kein Gewächs auf der Erde wäre zu sehen gewesen. Wie unfruchtbar und öde! Daß die Erde damals noch kein Unkraut, noch keine Disteln und Dornen, und überhaupt noch nichts Unvollkommenes hervorgebracht habe, diese Bemerkung ließe sich wohl erwarten; wird doch weiterhin ausdrücklich hervorgehoben, daß Disteln und Dornen und mühsam anzubauendes Getraide erst späterhin nach dem Falle des Menschen aufgekommen oder doch zuerst etwas Alltägliches geworden sei (vergl. Cap. III. 17. ff.). Aber nach vollendeter Weltschöpfung noch ganz und gar keine Gewächse? Wie wenig entsprechend unserer Erwartung, einen Zusammenhang zwischen der Jehovah- und Elohim-Urkunde aufzufinden! Die Schöpfungsgeschichte steht mit dem Resultate dieser Erklärung geradezu in Widerspruch. Sie läßt die Erde schon am dritten Schöpfungstage mit Gewächsen, die da Samen säen, und mit Bäumen, die da Früchte tragen, geschmückt werden. Doch wie, wenn man die Stelle mißverstanden hätte?

Man übersetzt zuvörderst שִׂיחַ durch Gesträuch, und versteht darunter alles und jedes, was sich nur darunter denken läßt; sollte man darin nicht zu weit gehen? Ganz sicher. Das Wort bedeutet zwar Gesträuch (I. Mos. XXI. 15), aber Gesträuch oder Gestrüpp im übeln Sinne, schlechtes, verkrüppeltes Gesträuch oder Mißge-

wächse, wie Disteln und Dornen. Das ergibt sich aus mehrern Stellen, worin das Wort noch vorkommt, ganz deutlich. So heißt es Hiob XXX. 7 von schlechtem in Wüsteneien umherlaufendem Gesindel: „Zwischen שִׂיחִים heulten sie und unter Dornen versammelten sie sich.“ Hier zeigt der Parallelismus des Verses und der Zusammenhang der ganzen Rede, daß unter שִׂיחִים Gesträuch im übeln Sinne, schlechtes Gesträuch und etwas Aehnliches, wie unter Dornen zu verstehen sei. Eben so wird שִׂיחַ dort kurz vorher gebraucht, wo es heißt: „die da Nesseln (oder Melden, ein verächtliches Nahrungsmittel) abrupfen עַלֵי־ שִׂיחַ d. i. über (niedrigen) Gesträuchen, (wodurch sie zum Vorscheine kommen) und Ginsterwurzeln zur Speise.“ Der Zusammenhang der Rede zeigt wiederum, daß hier durch שִׂיחַ schlechtes oder verächtliches Gesträuch bezeichnet werden solle. Auch die Stelle I. Mos. XXI. 15, wo von der in der Wüste umherirrenden Hagar gesagt wird, daß sie in ihrer hoffnungslosen Lage ihren Knaben Ismael unter Gesträuch, שִׂיחַ, gelegt habe, läßt vermuthen, daß unter dem Worte Gesträuch oder Gestrüpp, wie es in Wüsten wächst, also schlechtes und verkrüppeltes Gesträuch zu verstehen sei. Und sollte das Wort, das man sonst wohl von einem Verbum mit der vorgeblichen Bedeutung hervorbringen, sprossen ableitet, nicht vielmehr mit שֵׂךְ Dorngewächs, Zaun, Hecke, סֹךְ Dickicht, מְשׂוּכָה oder מְסוּכָה Dornhecke verwandt sein? Doch dem sei, wie ihm wolle, so viel geht doch immerhin aus den oben angeführten Stellen hervor, und zwar aus den beiden ersten ganz deutlich, daß der Hebräer durch שִׂיחַ Gesträuch im übeln Sinne oder schlechtes, verkrüppeltes Gesträuch bezeichnet habe, und ich zweifle sehr, daß man irgend eine Stelle finden werde, wo es nachweislich in einer andern Bedeu-

tung gebraucht worden wäre. Die zweideutige Stelle Hiob XII. 8 ist nicht geeignet, dieses zu beweisen.

So viel wäre also vorläufig schon von dem Gedanken des Satzes klar, unmittelbar nach vollendeter Weltschöpfung, in der goldenen Urzeit, gab es noch kein schlechtes Gesträuch, noch kein Mißgewächs auf der Erde; — und es ist, als wenn sich mit diesem einzigen Gedanken schon ein helleres Licht über die ganze Erzählung verbreitete. Denn sie verspricht hier gleich mit den ersten Worten nicht eine neue Schöpfungsgeschichte oder Kosmogonie, wie man wohl angenommen hat, sondern ein Gemälde von der Herrlichkeit der Urwelt, und es bedarf nur eines Blickes auf die Disteln und Dornen, die am Ende Cap. III. 18 hervortreten, um Plan und Tendenz der ganzen Erzählung zu durchschauen, zugleich aber auch nicht etwa mit Bohlen u. a. ein bloßes Fragment ohne Anfang, sondern ein Ganzes, schön und vollkommen in sich abgerundet vor sich zu sehen. Es ist eine Theodicee, geknüpft an die Geschichte der Ureltern, die da erklären soll, wie die von Jehovah so vollkommen erschaffene Welt, eine Welt ohne Mißgewächs, ohne Hehl und Fehl, durch die Schuld des Menschen in einen so übeln Zustand herabgesunken, zu einer Welt mit Disteln und Dornen geworden sei. Dies liegt am Tage, — und wie nach dem Gemälde, das hier beginnt, ursprünglich die Welt, so wird auch dieses Gemälde selbst und die ganze Erzählung ursprünglich, wie sie aus dem Geiste ihres Urhebers hervorging, ohne Disharmonie gewesen sein. Sollten aber auch späterhin durch die Schuld der Menge, die sein Werk beschäftigt hat, Mißgewächse hineingekommen sein, so haben wir doch bereits eine Anhöhe gewonnen, von der sich der ganze Plan überschauen läßt; mithin wird es nicht schwer sein, was die Harmonie des Ganzen stört, zu entdecken und auszurotten. — Betrachten wir also zunächst wiederum seine herrliche Urwelt; die

Schilderung derselben erstreckt sich noch weit, denn der Garten V. 9 mit seinen lieblich anzuschauenden Bäumen und die unschuldigen Freuden seiner hohen Bewohner V. 18—25 treten bedeutsam hervor. Erst mit Cap. III. 1 ändert sich die Scene; da bedeckt sich der Himmel mit Wolken.

Der Zusammenhang erfordert also nunmehr auch in den Worten וְכָל־ עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טֶרֶם יִצְמָח: einen Zug zu dem Gemälde der heitern Urwelt zu suchen, und wie wäre da noch der Gedanke fest zu halten, daß noch kein Kraut darin gesproßt habe? Alle Herrlichkeit schwände damit wieder fort und aller Duft der Gefilde. Man sollte vielmehr denken, es sei recht viel Kraut dagewesen, auch Blumen, Gras und bärtige Gerste, alles schön durcheinander, nur kein Getreide, wie das unsrige, das selber zu schwach, um fortzukommen, die Hülfe des Menschen hätte in Anspruch nehmen müssen. Denn solches läßt der Verfasser erst späterhin wachsen, nachdem die Erde durch den Fluch Jehovahs entkräftet worden, damit das gesunkene Menschengeschlecht die Beschwerden des Ackerbaues fühle (Cap. III. 17). Aber sollte nicht auch wirklich nur von der ursprünglichen Beschaffenheit des Getreides die Rede sein? Daß עֵשֶׂב nicht Kraut bedeute, ist sicher. Man vergleiche nur Ps. CIV. 14, wo es heißt: „Du lässest Gras wachsen für das Vieh und עֵשֶׂב zum Gebrauche des Menschen, damit er Brot von der Erde erhalte.“ Hier liegt es am Tage, daß עֵשֶׂב Getreide, und zwar, wo nicht ausschließlich, doch vorzugsweise Getreide bedeute, nicht aber Kraut; denn daraus läßt sich kein Brot bereiten. Zu keinem andern Resultate führen auch die Stellen I. Mos. I. 11. 12 und 29. 30, wo von עֵשֶׂב und Fruchtbäumen die Rede ist. Denn diesen Stellen zufolge hätte man sich unter עֵשֶׂב Gewächse zu denken, die da Samen (זֶרַע) säen und so-

wohl Menschen als Thieren zur Nahrung dienen, diesen nämlich durch ihre grasigen Theile oder durch ihre Blätter (יֶרֶק עֵשֶׂב), dem Menschen aber, wie es scheint, durch ihre Samenkörner, und worauf paßt diese Beschreibung besser, als auf das Getraide, zumal da dieses der Hebräer sonst auch wohl geradezu durch זֶרַע bezeichnet (vergl. Hiob XXXIX. 12)? Daß dabei auch an Kraut, Gemüse oder Futterkräuter schlechthin, d. i. an אוֹרוֹת, מְרֹרִים, יָרָק und מִסְפּוֹא zu denken sei, läßt sich nicht daraus herleiten. Bei der Uebersetzung muß also wenigstens ein Wort gewählt werden, worunter auch wir das Getreide ebenfalls mitbegreifen. Kraut ist dazu nicht geeignet; Gewächs überhaupt ist aber zu weit, indem nach eben diesen Stellen und nach dem vorliegenden Satze weder Gras, noch Bäume, noch Gestrüpp dazu gehören. Nur das scheint annehmbar, daß es außer Getreide auch noch Linsen, Erbsen und überhaupt unsere Feld- oder Saatfrüchte umfaßt habe, indem auch den dazu gehörenden Hülsenfrüchten das Merkmal samensäend mit den übrigen Bestimmungen zukommt. Wenn man es dagegen bei Dan. IV. 22 durch Gras übersetzt, und Nebucadnezar alsdann Gras fressen läßt, wie das Vieh, so versteht man die Stelle offenbar falsch. Denn Ps. CIV. 14 wird es ja vom Grase, חָצִיר (sonst auch אָחוּ, לֶקֶשׁ oder getrocknet חֲשַׁשׁ genannt) ausdrücklich unterschieden, und Nebucadnezar brauchte, um mit einem Stiere verglichen zu werden, nicht gerade Gras, sondern nur rohe Saat- und Hülsenfrüchte, Weizenkörner, Reis, Erbsen u. dgl. zu genießen, ohne auch gerade allen andern Speisen so ganz zu entsagen. Bei Gras und Heu würde er gewiß den ersten Tag zur Besinnung gekommen sein, geschweige, daß er sieben Jahre davon gelebt haben sollte. Doch wie man עֵשֶׂב an andern Stellen auch immerhin übersetzt haben mag, so viel geht doch aus dem Gesagten wohl hervor, es bezeichnete entweder Korn,

Getreide oder Halmfrucht allein, oder doch nur unsere Saat- und Feldfrüchte. Wenigstens ist unter עֵשֶׂב mit dem Zusatze הַשָּׂדֶה gewiß nicht mehr, als Saat des Feldes oder Feldfrucht, *fruges agri*, zu verstehen. Denn שָׂדֶה bedeutet in der Regel nur Acker oder Feld, das man zum Anbau von Getreide und ähnlichen Früchten zu benutzen pflegt, im Gegensatze von Gärten und Weinbergen; vergl. I. Mos. XLVII. 20. II. Mos. IX. 25. XXIII. 16. II. Mos. XXII. 4. 5. IV. Mos. 10. 17; und unmittelbar wird diese Auffassung von עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה noch bestätigt durch die Stelle II. Mos. IX. 25, wo es heißt: „der Hagel zerschlug הַשָּׂדֶה עֵשֶׂב כָּל־;" denn aus V. 31. 32 daselbst erhellt, daß der Verfasser an Flachs, Gerste, Weizen, Spelt, also an Früchte, wie sie der Landmann zu säen pflegt, an Feld- oder Saat-Früchte gedacht habe. Es ist daher nicht zu übersetzen: „Der Hagel zerschlug alles Kraut des Feldes," sondern „alle Früchte des Feldes" d. i. alle Früchte, worauf der Landmann seine Hoffnung gesetzt hatte. Doch geht aus Ps. CIV. 14 hervor, daß nach Umständen auch Getreide allein damit könne bezeichnet werden. Und somit hätte man denn auch an der vorliegenden Stelle unter עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה entweder nur Getreide allein, oder doch nur unsere Saat- und Feldfrüchte zu verstehen. Es könnte also immerhin recht viel Kraut und Gras, und es könnten noch Blumen und Bäume in der Urwelt gewesen sein, auch wenn der Verfasser alles Getreide davon ausgeschlossen hätte. Aber schlimm genug, wenn er auch nur gegen dieses allein so grausam gewesen wäre. Nach der Schöpfungsgeschichte V. 11. 12 schuf Gott schon am dritten Schöpfungstage הַשֶּׂא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע d. i. Wachsthum von Früchten, die da Samen säen," worunter ohne Zweifel auch Getreide zu verstehen ist; — und die Jehovah-Urkunde, die so eben noch mit der Schöpfungsgeschichte in Beziehung

zu stehen schien, sollte so geradezu das Gegentheil behaupten? Sie würde mit sich selber wenig in Einklang stehen, wenn es der Fall wäre. Denn Cap. III. 17. ff. wird nicht das Getreide selbst von der Urwelt ausgeschlossen, sondern nur bemerkt, Jehovah habe, um den Ungehorsam des Menschen zu bestrafen, die Erde verflucht oder entkräftet, und in Folge dieses Fluches habe es mühsamen Ackerbaues bedurft, um von dem Getreide des Feldes, das er ihm statt der Gartenfrüchte vom Baume des Lebens zur Nahrung angewiesen habe, das Leben zu erhalten. Es ist also dort nur von einer Verminderung der Vegetation, zufolge deren das Getreide nicht von selber mehr habe fortkommen können, und nicht von der Schöpfung des Getreides die Rede (vergl. Cap. VIII. 21. 22). Auch hätte ja der Verfasser das Feld, dessen Cap. II. 19. 20. III. 1 schon gedacht wird, seines schönsten Schmuckes und die ebendaselbst erwähnten Thiere des Feldes einer unentbehrlichen Nahrung beraubt, wenn er die Halmfrucht erst nach dem Falle des Menschen hätte entstehen lassen. Ohne Zweifel dachte er sich also übereinstimmend mit der Schöpfungsgeschichte auch in der Urwelt schon nicht minder Getreide, als Feld, aber nur solches, das noch nicht angebaut zu werden brauchte. Nur fragt sich, wie die vorliegende Stelle damit in Einklang zu bringen sei. Man könnte denken, es sei darin nicht, wie in der Schöpfungsgeschichte von עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע d. i. von Frucht oder Getreide, das selber seinen Samen säet, sondern von עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה, von Acker- oder Feldfrucht in dem Sinne von angebauter Frucht oder von angebautem Getreide die Rede, so daß er nur dieses von der Urwelt ausgeschlossen hätte. Denn שָׂדֶה, Feld, scheint mit שָׂדַד, eggen, ackern, zusammenzuhangen. Allein daß es doch keineswegs gerade nur von angebauten Feldern gebraucht werde, zeigt eben jenes Feld, das nach II. 19. 20. III. 1 schon vor allem Ackerbau vorhanden war, und gewöhnlich

redet man von Feldfrüchten auch nur im Gegensatze zu Gartenfrüchten. Vielleicht bedarf es indessen einer so feinen Unterscheidung auch nicht. Der Verfasser sagt keineswegs, wie vorher, da von dem Mißgewächs des Feldes die Rede war: וְכָל־ עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טֶרֶם יִהְיֶה „alle Frucht oder alles Getreide des Feldes war noch nicht vorhanden," sondern וְכָל־ עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טֶרֶם יִצְמָח, — und sollte hier das Wörtchen צָמַח nicht auf den Gedanken führen, wobei das Getreide in der Urwelt bestehen bleiben könnte? Man übersetzt es in der Regel durch hervorsprossen, aber hier und da auch wohl durch aufschießen, in die Höhe schießen, z. B. V. 9 und Koh. II. 6, wo es von Bäumen gebraucht ist. Man könnte daher zunächst wohl auf die Vermuthung kommen, der Verfasser habe es in der prägnanten Bedeutung hoch heranschießen oder hoch heranwachsen gebraucht, so daß der Sinn des ganzen Satzes wäre: in der Urwelt sei das Getreide noch nicht hoch herangewachsen, sondern als unbenutzte Grasart noch klein und unansehnlich gewesen, indem es der Mensch im Besitze besserer Nahrung (vergl. V. 9) noch nicht angebaut habe. Allein dieser prägnanten Bedeutung stehen die sieben magern und versengeten Aehren entgegen, die Pharao im Traume aufgehen sah (vergl. II. Mos. XLI. 6, wo gerade von den versengeten Aehren צָמַח gebraucht ist), und wenn nach der vorliegenden Erzählung Cap. III. 17 die Vegetation ursprünglich vollkommener war, so sollte man erwarten, auch ohne Cultur sei das Getreide schon hoch genug herangewachsen. Es ist also entweder keine Hoffnung, die Fluren der Urwelt mit Halmfrucht geschmückt zu sehen, oder sie ist, wie man Cap. III. 17 und nach andern Spuren wirklich vermuthen sollte, im Laufe der Zeit unter den Händen von Rabbinen, die sich damit beschäftigten, verschüttet. Und siehe! ganz blühend und unverwelkend kommt sie wieder zu Tage, sobald statt יִצְמָח mit einer leichten Verhärtung

des Gaumlauts ח nur יִזְמַק d. i. statt jizmach nur jizmak gelesen wird. Denn יָזַק bedeutet vertrocknen oder verwelken (Hos. IX. 14. vergl. יָזוּק I. Sam. XXV. 13. II. Sam. XVI. 1) und der Gedanke, daß die Frucht des Feldes in der Urwelt noch nicht verwelkt oder abgestorben, sondern, wie im Frühling und Sommer beständig grün und saftvoll oder blühend und ährentragend gewesen sei, dieser Gedanke ist es ja eben, den auch die Stelle Cap. III, 17 voraussetzt, wenn sie die Vegetation der Feldfrüchte späterhin durch den Fluch Jehovahs gehemmt werden läßt. Und wie schön harmonirt damit das ganze Gemälde! Die Verwechslung von jizmach und jizmak ist so leicht, daß es nicht befremden dürfte, wenn sie ein Rabbine beim Abschreiben verschuldet hätte. Es gibt eine Menge solcher Verwechslungen in alten Handschriften, und wer weiß auch, ob in den ältesten Zeiten gerade dieselbe Orthographie gewesen sei? Ja, es scheint, als ob der Zusammenhang durchaus fordere, יִזְמַק zu lesen. Denn gleich darauf, noch in V. 5 und 6 wird zur Begründung des so eben besprochenen Phänomens die Bemerkung hinzugefügt, daß damals noch kein Regen, sondern ein unmittelbar aus der Erde steigender Saft alles Land getränkt habe; und wozu dieses, wenn damit nicht gerade das Phänomen erklärt werden sollte, daß die Frucht des Feldes in der Urwelt noch nicht verwelkt und dürr geworden sei? Wenigstens läßt sich nicht begreifen, wie auf einem so saftvollen Boden die Frucht des Feldes noch nicht gesproßt haben sollte.

Die ganze Stelle wäre mithin zu übersetzen:

„Dazumal, da Jehovah Elohim Erde und Himmel gemacht hatte, da war alles Mißgewächs des Feldes noch nicht auf der Erde vorhanden und alle Frucht des Feldes (alles Getreide) verwelkte noch nicht (יִזְמַק):"

und alles bliebe da noch in der schönsten Ordnung. Sollte man aber auch das hergebrachte יִצְמַח vorziehen und mithin übersetzen:

„— — und alle Frucht des Feldes (alles Getreide) sproßte noch nicht hervor;"

so bliebe doch dieses noch immerhin bestehen, daß hier nicht eine Kosmogonie, sondern nur ein Gemälde der Urwelt gegeben und nicht all und jedes Gewächs, sondern nur schlechtes Gesträuch und mühsam anzubauende Feldfrucht von der Urwelt ausgeschlossen werde, sei es nun, daß sich der Verfasser statt dieser nur ganz vollkommene, nämlich frei wachsende und unverwelkende oder gar keine Feldfrucht darin gedacht habe. Doch sprechen hinlängliche Gründe und besonders die Stelle Cap. III. 17. ff., wie schon bemerkt ist, für frei und von selber wachsendes Getreide, und man wird daher, wenn man יִצְמַח festhält, unter עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה nur angebaute Feldfrucht oder eigens angelegte Saaten verstehen dürfen? — Daraus folgt nun von selbst, daß diese Stelle noch keineswegs einen Widerspruch mit der Schöpfungsgeschichte begründe. Denn diese kennt ebenfalls noch kein lästiges Gesträuch, noch kein Mißgewächs und mühsam anzubauendes Getreide, sondern nur gute und vollkommene Gewächse und namentlich Wachsthum von Getreide, das den Samen säet (V. 11 12.), worunter sich nur frei und sich von selber fortsäendes Getreide denken läßt. Ja, sie macht so häufig auf die Vollkommenheit der Welt zur Zeit ihrer Erschaffung (V. 4. 10. 12. 18. 21. 22. 25. 27. 31) und auf die Autosporie der Gewächse (V. 11. 12. 29) aufmerksam, daß es scheint, ihr Verfasser habe schon der unvollkommenen Distel- und Dornenzeit und an die Beschwerden des Ackerbaues gedacht, wovon in der vorliegenden Erzählung die Rede ist. Dagegen setzt diese voraus und erläutert nur noch durch einige besondere Züge, was die Schöpfungsgeschichte ganz allgemein ausspricht, daß ursprünglich alles

gut gewesen sei. Also vielmehr eine Spur und zwar eine ziemlich deutliche Spur, daß beide Erzählungen sich aufeinander beziehen und sich gegenseitig voraussetzen, — und diese Spur gerade an einer Stelle, in der man sonst den größten Widerspruch der Jehovah- mit der Elohim-Urkunde zu finden glaubte. Die Schöpfungsgeschichte verbreitet sich nur, wie sie am Schlusse ausdrücklich hervorhebt, über die gleich bei der Schöpfung hervorgebrachten Dinge (II. 4.), die durchaus vollkommen waren; an der vorliegenden Stelle dagegen wird nur hervorgehoben, daß es ursprünglich noch kein schlechtes Gesträuch und noch kein verwelkendes oder mühsam anzubauendes Getreide gegeben habe, dessen Entstehung erst weiterhin Cap. III. 17. ff. erzählt wird. — Aber was ist von dem Gedanken selbst zu halten? Daß es ursprünglich noch kein verwelkendes oder mühsam anzubauendes Getreide, sondern nur solches gegeben habe, das, wie unser Gras und Kraut, von selber fortgewachsen sei, wird jedem, der nicht mit dem alten Hellenen voraussetzt, der erste Landmann habe den Samen, den er säete, aus den Händen einer Göttinn, wie Demeter erhalten, wohl annehmbar scheinen. Noch jetzt gibt es hier und da in fruchtbaren Gegenden Getreide, das sich selber fortsäet und den ersten Menschen dachte sich der Verfasser gewiß nicht in der Gegend des Eismeeres. Aber auch alles strauch- oder gestrüppartige Gewächs aus der Urwelt zu verbannen, könnte bedenklich scheinen. Wenn diese Gewächse nicht immer da waren, wie sind sie denn aufgekommen? Daß sie späterhin erst erschaffen seien, wird keiner annehmen. Indessen läßt sich unter שִׂיחַ so mancherlei denken: wie also, wenn der Verfasser nicht an Pflanzen, die von Natur aus strauchartig sind und bleiben, und wovon ja viele dem Menschen sehr nützlich sind, sondern nur an Abarten oder Ausartungen von sonst guten und tadellosen Gewächsen, an Gesträuch, wie es sich in Wüsten (vergl. I. XXI. 15), auf angebauten und abgemüdeten Feldern und bei schlech-

ter Witterung einzufinden pflegt, an Mißgewächse, unfruchtbare Wurzelausschläge u. dergl. gedacht hätte, im Gegensatze zu den Fruchtbäumen und Korngewächsen, wovon die Schöpfungsgeschichte, und im Gegensatze zu den lieblich anzuschauenden Bäumen, wovon V. 9 die vorliegende Erzählung redet? Es scheint, als ob er selbst gefühlt habe, daß es darüber noch einer nähern Bestimmung bedürfe. Denn als Grund, weshalb in der Urwelt noch kein schlechtes Gesträuch, wie שִׂיחַ bezeichnet, und noch kein hinwelkendes und mühsam anzubauendes Getreide gewesen sei, fügt er V. 5 und 6 hinzu, es habe damals noch kein Regen, sondern ein unmittelbar aus der Erde steigender Saft alles Land getränkt, und daraus läßt sich entnehmen, daß er nur solches Gesträuch, wie es bei anhaltendem Regenwetter oder auf kraftlosem Boden zum Vorscheine kommt, also nur Mißgewächse oder Abarten von sonst guten und tadellosen Gewächsen von der Urwelt ausgeschlossen habe. Auch unter dem Cap. III. 18 erwähnten Dorngesträuch (קוֹץ) und Unkraute (דַּרְדַּר) wird er sich also nur solche Mißgewächse oder Abarten von bessern Gewächsen gedacht haben. Doch wie dem auch sei, auf jeden Fall fand er den Grund, weshalb ursprünglich noch kein schlechtes Gesträuch gewesen sei, zum Theile darin, daß es damals noch nicht geregnet habe. Denn er sagt ausdrücklich (V. 5):

כִּי לֹא הִמְטִיר יְהוָה אֱלֹהִים עַל־הָאָרֶץ:

d. i. „Denn Jehovah Elohim ließ noch nicht regnen auf die Erde."

Aber daraus allein erklärt sich das Phänomen noch nicht, und noch weniger erklärt sich daraus, warum noch kein verwelkendes Getreide gewesen sei. Denn so sehr auch das Wachsthum der Pflanzen durch regnerisches Wetter gehemmt werden kann, so wenig können sie des Regens gänzlich entbehren, es sei denn, daß der Boden, wie es in Aegypten der Fall ist, nicht durch Regen, sondern auf

eine andere Weise bewässert werde. Man erwartet daher auch noch Auskunft über die Frage: woher bei dem Mangel an Regen die Nahrung der Gewächse? Die nächste Bemerkung gibt darüber noch keinen Aufschluß. Sie sagt nur (V. 5):

וְאָדָם אַיִן לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה׃

d. i. „Und der Mensch war noch nicht zum Ackerbau da."

Jedoch stehen auch diese Worte hier keineswegs überflüssig. Zwar findet man gewöhnlich darin den Gedanken: es sei noch kein Mensch vorhanden gewesen, und daraus erklärt sich weder, weshalb es noch kein verwelkendes Getreide, noch auch, weshalb es noch kein schlechtes Gesträuch gegeben habe; allein sprachgemäß kann auch der Gedanke darin liegen:

„Und der Mensch war noch nicht zum Ackerbaue bestimmt" —

und dieser Gedanke ist dem Zusammenhange höchst angemessen. Denn aus Cap. III. 17—20 erhellt, daß das Aufkommen von verwelkendem Getreide und schlechtem Gesträuche gerade durch den Fluch Jehovahs, wodurch der Mensch zum Ackerbaue bestimmt wurde, bedingt gewesen sei. Da nun der Verfasser auch in den vorhergehenden Versen die ganze Schöpfung, wozu doch auch der Mensch gehört, als bereits vollendet voraussetzt, so ist nothwendig anzunehmen, daß ihm dieser Gedanke wirklich vorgeschwebt habe. — Woher aber bei dem Mangel an Regen die Nahrung der Gewächse erhellt aus V. 6. Es heißt hier:

וְאֵד יַעֲלֶה מִן־הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת־כָּל־פְּנֵי הָאֲדָמָה׃

und daraus ergibt sich sofort, daß statt des Regens ursprünglich unmittelbar aus der Erde etwas aufgestiegen sei, wodurch das Gewächsreich seine Nahrung erhalten habe:

„Und es stieg אֵד von der Erde auf und tränkte alles Land."

Nur fragt sich noch, was denn eigentlich unter אֵד

zu verstehen sei. Die LXX. geben es durch πηγή und bei Hiob XXXVI. 27, wo es noch einmal vorkommt, durch νεφέλη wieder; Aquila durch ἐπιβλυγμός, andere durch scaturigo oder durch Kraft und Fülle (Paulus N. Repert. II. S. 215), und nach Rosenmüller u. a. soll es s. v. a. Dunst und Nebel oder Atmosphäre bedeuten. Von diesen vorgeblichen Bedeutungen geben nun mehrere an der vorliegenden Stelle einen passenden oder erträglichen Sinn, allein am passendsten für den Zusammenhang wäre die Bedeutung Saft und Kraft, und ich sehe in der That nicht, warum ihm diese nicht zukommen sollte. Autoritäten können hier wenig entscheiden; es kömmt hauptsächlich auf den Zusammenhang und auf die Etymologie des Wortes an. So viel ist nun zuvörderst aus dem Zusammenhange klar, es muß etwas bedeuten, wodurch die Erde getränkt wurde und in so fern trifft man den Sinn, wenn man es durch Nässe oder Feuchtigkeit übersetzt; daß aber eine kräftige und nährende Feuchtigkeit, wie sie durch Saft bezeichnet wird, darunter zu verstehen sei, läßt sich, wo nicht ebenfalls aus dem Zusammenhange, doch ziemlich sicher aus dem Stammworte אֵד d. i. kräftig oder markig sein, Saft und Kraft oder Fülle haben, folgern. Zwar kommt dieses Verbum in den Fragmenten der hebräischen Sprache nicht mehr vor; daß es aber dennoch und zwar in der angegebenen Bedeutung vorauszusetzen sei, zeigt Gesenius unter אוד und läßt sich schon aus dem davon abzuleitenden hebräischen Nomen מְאֹד d. i. Kraft entnehmen. Vielleicht ist אֵד auch eben so mit dem veralteten אֵדֹם d. i. Blut, wie succus mit sanguis (vergl. Döderl. lat. Syn. IV. S. 9) verwandt. Die Bedeutung Saft paßt auch in die Stelle bei Hiob XXXVI. 27: „Hat Gott die Wassertropfen zu sich heraufgezogen, so träufeln sie den Regen herab zu — אֵד d. i. zu Saft." Doch wird man hier mit Rücksicht auf Cap. XXXVII. 6

vielleicht lieber übersetzen: „so ergießen sie den Regen mit Kraft oder in Fülle" und diese Bedeutung ist der vorliegenden Stelle ebenfalls angemessen. Die Bedeutung Dunst und Nebel ist übrigens dem Worte auf jeden Fall fremd. Sie paßt weder in den Zusammenhang der einen, noch der andern Stelle. Nicht in den Zusammenhang der mosaischen; denn Dunst oder Nebel, der von der Erde aufsteigt, tränkt das Land nicht, es sei dann, daß er als Regen wieder zurückfalle, — und von Regen will der Verfasser noch nichts wissen. Zudem macht Dunst und Nebel gewiß auf Jeden einen noch unangenehmern Eindruck, als Regen; wie hätte der Verfasser die herrliche Urwelt in Dunst oder Nebel hüllen können? Ferner läßt auch die Stelle bei Hiob weder Dunst noch Nebel zu. Denn es ist von Regen, der sich bereits aus Dunst und Nebel gebildet hat und nun herabtröpfelt, die Rede. Die Bedeutungen *πηγή*, *νεφέλη*, scaturigo, Atmosphäre sind ebenfalls nicht, wenigstens nicht an beiden Stellen zugleich passend. Es ist also kein Grund vorhanden, von unserer Auffassung des Wortes abzuweichen. Wir übersetzen daher:

„Und es stieg ein Saft von der Erde auf
und tränkte alles Land."

Wem übrigens Fülle, Saft und Kraft nicht gefällt, der wähle Wässerigkeit oder Nässe dafür. Wesentlich wird der Sinn der Stelle dadurch nicht geändert. Genug, es kam in der Urwelt, da es noch nicht regnete, die Nahrung der Gewächse, sei es Fülle, Saft oder Nässe, unmittelbar aus der Erde. So weit wäre also noch alles in der schönsten Ordnung. In der so eben von Jehovah vollendeten Schöpfung, will der Verfasser sagen, kannte man noch keine Mißgewächse und noch kein verwelkendes oder mühsam anzubauendes Getreide; denn es gab noch keine schlechte Witterung, es fiel noch kein Regen und Schnee vom Himmel, sondern aus der Erde selbst kam eine Fülle von Saft, die Allem Wachsthum und Gedeihen gab, und das kam daher, weil Jehovah den Menschen

noch nicht zu mühsamen Feldarbeiten bestimmt hatte. Man hatte also beständig heitern Himmel und lebte sein Leben leicht und mühelos. Wie ließe es sich auch von Jehovah erwarten, daß er seinen Liebling, den Menschen, der anfangs unbekleidet (II. 25. III. 7. 21) und ohne Obdach unter freiem Himmel lebte, Schnee und Regen oder Disteln und Dornen ausgesetzt und sofort zu mühsamen Feldarbeiten bestimmt habe? Da käme also ein Gemälde zu Tage, wie es Homer in der Odyssee IV. 565 von dem Elysium entwirft:

Dort lebt arbeitslos und behaglich der Mensch sein Leben,
Nie ist da Schnee, nie rauscht Platzregen da, nimmer auch Sturmwind;
Doch Okeanos sendet des West's hellwehende Hauche
Immer dahin, die Bewohner mit Frühlingsluft sanft kühlend.

Aber Moses macht andere Ansprüche, als Homer. Man wird daher trotz seines schönen Gemäldes noch fragen, ob es auch wahr sei, was er von der Urwelt sagt. Es sind, däucht uns, Gedanken, die sich wohl eben so wenig beweisen, als widerlegen lassen. Auf keinen Fall aber sind sie befremdend. Hat man doch in unsern Tagen die Behauptung aufgestellt, die Erde sei ein Thier, das athme und von Tage zu Tage kraftloser werde; muß dieses Thier in seiner Jugend nicht schönere und saftvollere Früchte getragen haben, als jetzt in seinem Greisen- oder Mannesalter? Vom Mammuth und antidiluvianischen Eber hat man geschlossen, daß es ehedem kräftigere Thiere gegeben habe, als jetzt; warum sollte nicht auch Klima und Pflanzenwelt anders beschaffen gewesen sein? Doch genug, man sieht, dem Verfasser schwebte ein erhabenes Bild von Jehovah's Schöpfung vor der Seele.

Aber wenn die Welt ursprünglich anders beschaffen, wenn die Erde ohne Disteln und Dornen und der Himmel ohne Wolken war: wie hatte Jehovah denn das Meister-

werk seiner Schöpfung, den Menschen eingerichtet? Mit der Bemerkung, daß dieser in der goldenen Urzeit noch nicht zu mühsamen Feldarbeiten bestimmt gewesen sei, ist man nicht zufrieden. Man erwartet, daß auch noch von der Vollkommenheit seines Wesens die Rede sein werde. In dem nächsten Verse (V. 7) ist nun allerdings wiederum vom Menschen die Rede:

וַיִּיצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה:

aber nach der gewöhnlichen Auffassung zu schließen nicht davon, wie vollkommen er gewesen sei, sondern nur von dem Acte seiner Erschaffung. Denn man übersetzt: „Und Gott, der Herr, bildete den Menschen aus Staub von der Erde und hauchte in seine Nase den Odem des Lebens und der Mensch wurde zu einem lebenden Wesen." So De Wette, von Bohlen u. a. Bei dieser Auffassung aber fügt sich die Stelle nicht in den Zusammenhang der Rede. Denn gleich mit den ersten Worten verspricht der Verfasser, wie nachgewiesen ist, nicht eine Schöpfungsgeschichte, sondern nur ein Gemälde der bereits vollendeten Schöpfung, und V. 10. ff. wird dieses Gemälde offenbar noch weiter fortgeführt. Wie ungereimt, wenn er das Dasein des Menschen noch nicht voraussetzt und einen Schöpfungsact, worüber sich das vorhergehende Capitel V. 26. 27 schon ausführlich genug verbreitet, hier noch einmal und zwar mitten in dieses Gemälde eingeflochten hätte! Es fragt sich also, ob nicht eine andere und zwar solch eine Auffassung der Stelle möglich sei, wie sie der Zusammenhang der Rede erfordert. — Ein Gedanke scheint zuvörderst deutlich genug ausgesprochen zu sein, dieser nämlich, daß Jehovah dem Menschen durch seinen Hauch Lebensodem, oder vielmehr, da נְשָׁמָה von נָשַׁם schnauben, brausen unter den übrigen Wörtern, die Hauch oder Odem bedeuten sollen, doch wohl ein besonders gewähltes und nachdrucksvolles Wort ist und חַיִּים außer Leben auch

Kraft und Lebendigkeit (βίος und βία) bedeutet, der Gedanke, daß ihm Jehovah durch seinen Hauch das Schnauben und Brausen des Lebens oder lebendiges Schnauben mitgetheilt habe. Aber wenn der Verfasser damit nichts anders andeuten wollte, als den Act, wodurch der Mensch, wie jedes andere belebte Wesen, zu Leben und Dasein gelangt sei, warum bemerkte er nicht auch von den Thieren, daß ihnen Jehovah seinen Odem eingehaucht habe, um sie zu beleben? Wenn der Hebräer von Odem, Hauch und Schnauben redet, oder wo man ihn vielmehr davon reden läßt, da hat man wohl darauf zu achten, daß man ihn nicht mißverstehe. Denn mit allen Wörtern, die Hauch und Odem bedeuten sollen, bezeichnet der Hebräer auch Geist und Geisteskraft, wenigstens mit נְשָׁמָה, רוּחַ und בָּשָׂר. Ja, bei נְשָׁמָה ist die Bedeutung Geist oder Geisteskraft, besonders von Jehovah, so vorherrschend, daß man seinen Gebrauch von Odem oder Lebenskraft schlechthin wohl bezweifeln dürfte. Vergl. Jos. XXX. 33. Ps. XVIII. 16. Hiob XXXII. 8. XXXIII. 4. Spr. XX. 27. mit Hiob XXVII. 3. V. Mos. XX. 16. Jos. X. 40. Selbst mit חַיִּים verbunden braucht es nicht gerade Odem oder Lebenskraft zu bezeichnen. Denn חַיִּים kann auch wohl nur, wie in den Ausdrücken Worte des Lebens (Joh. VI. 68), Licht des Lebens (göttliches Licht Ps. LVI. 14), dazu dienen, um etwas ganz Vorzügliches in seiner Art, um einen recht lebendigen Geist zu bezeichnen. Auch רוּחַ, das wegen seiner Grundbedeutung Wehen, Brausen ebenfalls so ganz geeignet war, um die freie und fesselose Kraft eines Geistes damit zu bezeichnen, wird vorherrschend in der Bedeutung Geist, und von Thieren nur, wie Koh. III. 21 auf besondere Veranlassung gebraucht. Denn daß der Ausdruck כָּל־בָּשָׂר אֲשֶׁר־בּוֹ רִיחַ חַיִּים I. Mos. VI. 17. VII. 15. 22, den man bald übersetzt: „alles Fleisch, worin le-

bendiger Odem war," bald auch: „alles Fleisch, worin lebendiger Geist oder der Geist des Lebens war," — daß dieser Ausdruck nicht etwa bloß vom Menschen als sinnlich-geistigem Wesen (vergl. VI. 3), sondern, wie כָּל־חַי I. Mos. VIII. 21, כָּל־תְּקוּם Cap. VII. 4. 23. V. Mos. XI. 6 und כָּל־הַנֶּפֶשׁ Jos. X. 30. ff., von allem Lebendigen, was nur athmet, zu verstehen sei, ist wegen der Stellen I. Mos. VI. 3. 12. IV. Mos. XVI. 26. Joel III. 1 und aus andern Gründen noch sehr zu bezweifeln. Doch gesetzt auch, es sei im Gebrauche der Wörter רוּחַ, נִשְׁמָה und נֶפֶשׁ kein wesentlicher Unterschied, und allen sei die Bedeutung Hauch und Odem gemeinsam, so drückt doch dasselbe Wort, das von Thieren gebraucht nur Odem und Lebenskraft bedeutet, bei dem Menschen auch Geist und Geisteskraft und nach Umständen auch seine Geisteskraft allein aus, und unter Jehovah's Hauch oder Odem ist nirgendwo bloße Lebensluft, sondern beständig Jehovah's Geist zu verstehen, ein Hauch, der das ganze Weltall schuf, der Verstand und Weisheit gibt (Hiob XXXII. 8) und überhaupt alle Kräfte in sich vereinigt (vergl. II. Mos. XXX. 3. IV. Mos. XXIV. 2. Richt. III. 10. Jes. XI. 2. XLII. 1. Ps. LI. 13. CXLIII. 10). Daher verdanken nun zwar auch die Thiere ihr Dasein dem Hauche Jehovah's (Ps. CIV. 30); aber von einer unmittelbaren Mittheilung des göttlichen Hauches ist bei ihnen, so viel ich sehe, nirgendwo die Rede; sie werden nach I. Mos. I. 10. ff. zu schließen und nach Koh. III. 21 sofort lebendig aus der Erde in's Dasein gerufen. Wären sie unmittelbar durch Jehovah's Hauch belebt, so würde ja folgen, daß sie des göttlichen Geistes oder Wesens theilhaft und mit Verstand und Vernunft begabt seien. Aber der Mensch ist nach der vorliegenden Stelle von Jehovah's eigenem Hauche durchdrungen: was kann mit dieser Bemerkung anders bezweckt sein, als auf die hohe Würde des Menschen, auf das Geistige und Göttliche in ihm, auf den רוּחַ אֱלֹהִים,

der im Menschen wohnt (Hiob XXVII. 3. IV. Mos. XVI. 22. Koh. XII. 7), oder auf die mit seiner Lebenskraft verbundene Geisteskraft recht aufmerksam zu machen? Dafür spricht außer den angeführten Gründen selbst noch der Zusatz בְּאַפָּיו. Zwar übersetzt man אַף, אַפַּיִם hier gewöhnlich durch Nase, oder auch, wie die LXX. hier und unten III. 19 durch *πρόσωπον*, Angesicht, und dadurch könnte man sich veranlaßt finden, an ein mechanisches Einblasen von Lebensluft zu denken. Indessen ist weder Angesicht, noch Nase geeignet, das hebräische Wort seiner Kraft und Würde nach wiederzugeben. Nach Etymologie und Sprachgebrauch möchte Schnauben, Geschnaube der Grundbedeutung wohl am nächsten kommen. Denn das Stammwort bedeutet nach Gesenius schnauben, und nur aus dieser Bedeutung läßt es sich füglich erklären, wie אַף, אַפַּיִם außer Nase und Angesicht (Schnaube, Geschnaube als Werkzeug gefaßt) auch so häufig noch geistige Regsamkeit, Zorn, Eifer oder Ungeduld (Schnauben, Geschnaube als Handlung) und בַּעַל אַף oder קְצַר אַפַּיִם gerade so wie קְצַר רוּחַ einen Zornigen und Aufbrausenden, und אֹרֶךְ אַפַּיִם wiederum gerade s. v. a. אֹרֶךְ רוּחַ bezeichnen könne (vergl. Gesen. unter אַף). Auf jeden Fall aber war אַף dem Hebräer ein edeles Wort, das er wegen seiner kraftvollen Bedeutung bei den erhabensten Schilderungen gebrauchte, und zwar gewöhnlich, um das Schnauben Jehovah's oder die Kraft des göttlichen Geistes damit zu versinnlichen. So z. B. Ps. XVIII. 16: „Da sah man Wassergüsse und des Erdbodens Grund ward aufgedeckt, Jehovah, von deinem Schelten und מִנִּשְׁמַת רוּחַ אַפֶּךָ d. i. von dem gewaltigen Hauche deines Geschnaubes (deiner Nase!);" Hiob XXXVI. 13: וְחַנְפֵי לֵב יָשִׂימוּ אָף, die Ruchlosen verursachen (Gottes) Schnauben, d. i. seinen Zorn;" ferner II. Mos. XV. 8. Hiob

XXVII. 3 u. a. St. Es liegt also die Annahme sehr nahe, daß auch an der vorliegenden Stelle in dem Zusatze בְּאַפָּיו nichts weiter zu suchen sei, als ein kräftiger poetischer Zug zur Veranschaulichung der gewaltigen Kraft- und Lebensfülle, die Jehovah dem Menschen durch seinen Hauch mitgetheilt habe. Es ist vom Einhauchen lebendiger Kraft in das Schnauben oder Geschnaube des Menschen, nicht vom Einblasen bloßer Lebensluft in seine Nase oder in sein Angesicht die Rede. — Ein ähnlicher Zug liegt endlich ohne Zweifel auch noch in der Bemerkung: וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה Man übersetzt hier freilich sehr matt: „und der Mensch wurde zu einem lebenden Wesen;" aber חַי, חַיָּה vereinigt bekanntlich mit der Bedeutung lebend auch die Bedeutung lebendig, lebhaft, kräftig, und der Ausdruck נֶפֶשׁ חַיָּה, dessen Kraft noch fühlbarer wird, wenn man נֶפֶשׁ seiner ursprünglichen Bedeutung gemäß durch Seele übersetzt, wird vorzugsweise von recht lebhaften, regsamen und muntern Wesen gebraucht. Vergl. I. Mos. I. 20: „Und es wimmele das Wasser vom Gewimmel lebendigen Wesens," oder „vom Gewimmel lebendiger Seelen." Der Ausdruck נֶפֶשׁ חַיָּה, der vom Menschen gebraucht natürlich nicht nur auf seine Lebens-, sondern auch auf seine Geisteskraft zu beziehen ist, bedeutet also auch an der vorliegenden Stelle gewiß mehr, als lebendes Wesen. Daß der Mensch ursprünglich eine lebendige Seele oder lauter Geist, lauter Kraft und Leben gewesen sei, nicht aber so schwach und elend, als er späterhin durch eigene Schuld geworden (vergl. III. 16. ff.), das ist ohne Zweifel der Gedanke, den der Verfasser damit andeuten wollte (vergl. auch Jarchi zu d. St.). Bestätigt wird diese Erklärung noch durch eine andere, viel besprochene Stelle dieses Capitels, durch V. 19. Denn hier ist der Ausdruck נֶפֶשׁ

חַיָּה, wenn man nicht annehmen will, daß sich der Verfasser gegen die grammatische Construction verfehlt habe, nicht mit Rosenmüller, v. Bohlen u. a. auf die dort erwähnten Thiere, sondern als Appositon zu dem unmittelbar vorhergehenden הָאָדָם, auf den Menschen zu beziehen, und dann liegt in dem Satze folgender Gedanke: „Und allerlei Feldthiere hatte Jehovah Elohim aus der Erde gebildet und allerlei Vögel des Himmels, und er brachte sie zu dem Menschen, zu sehen, wie er sie nennen würde, und wie der Mensch, die lebendige Seele, sie nennen würde, so sollte ihr Name sein (וְכֹל אֲשֶׁר יִקְרָא־לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ) d. h. wie der Mensch vermöge seines regsamen Geistes sie nennen würde, so sollte ihr Name sein. Man sieht, auch hier bezeichnet נֶפֶשׁ חַיָּה die geistige Regsamkeit des Menschen, und nicht schlechthin ein lebendes Wesen. Denn jede andere Auffassung der Stelle verwickelt in grammatische Schwierigkeiten und die angegebene ist so leicht, so natürlich und gibt einen so schönen Sinn, daß man kaum begreift, wie sie übersehen werden konnte.

In der That ist also in dem vorliegenden Verse, so weit er bis hiehin erörtert ist, sehr ausführlich von der Vollkommenheit des ersten Menschen und nicht schlechthin von seiner Erschaffung die Rede. Wenigstens kann nach dem Gesagten eine Schilderung seiner ursprünglichen Vollkommenheit darin liegen, und da sich die Stelle nur dann, wenn dieses wirklich der Fall ist, in den Zusammenhang der Rede fügt, so ist anzunehmen, daß der als möglich nachgewiesene Sinn derselben dem Verfasser wirklich vorgeschwebt habe. Denn daß in der Verbalform וַיִּפַּח nichts liege, was der gegebenen Auffassung entgegen sei, bedarf kaum der Erinnerung. Zwar übersetzt man diese Form in Erzählungen gewöhnlich durch das Imperfectum und der Gedanke: „Gott hauchte in das Schnauben des

Menschen Kraft und Lebensfülle," scheint hier nicht ganz passend zu sein; man erwartet vielmehr, damit die Schilderung der Urwelt nicht ungelegentlich in eine Erzählung übergehe, nach dem vorhergehenden Imperfectum hier das Plusquamperfectum: „Die Erde war ohne Disteln und Dornen; es beschäftigte sich noch niemand mit Ackerbau; Jehovah ließ noch keinen Regen fallen; aus der Erde selbst stieg ein Saft empor, wodurch das Land getränkt wurde, und dem Menschen hatte Jehovah (geistige) Kraft und Lebensfülle eingehaucht, d. i. der Mensch war voll Kraft und Leben, oder stand in voller Lebensblüthe da." So übersetzt schließt sich der Satz sehr schön an das Vorhergehende an. Aber warum sollte er auch nicht so übersetzt werden? Die Bedeutung eines Imperfects ist der Verbalform וַיִּפַּח durchaus nicht wesentlich; sie hat vielmehr an und für sich gar keine bestimmte temporale Bedeutung; wie wäre es sonst denkbar, daß auch, wie so häufig der Fall ist, das Futurum, wonach sie gewöhnlich benannt wird, oder auch das Präsens dadurch bezeichnet würde? Nur aus dem Zusammenhange der Rede ist daher jedesmal zu ersehen, in welcher Zeit die Handlung gedacht werden müsse, und dem Zusammenhange entspricht hier im Deutschen das Plusquamperfectum. Auch mangelt es nicht an andern Beispielen für diese Bedeutung der Verbalform. Gesenius hat dergleichen nachgewiesen (vergl. hebr. Gramm. §. 98. 5. Anm.). Man vergleiche nur I. Mos. II. 1 וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ d. i.: „Und es waren (nunmehr) Himmel und Erde vollendet;" V. 2 וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם d. i.: „Und zwar hatte Gott am siebenten Tage (woran er ruhete) sein Werk vollendet;" ferner II. Mos. XII. 35 und Rosenmüller zu I. Mos. II. 19. Die hie und da vorkommende und auch von Bohlen und Schumann angenommene Regel, daß diese Verbalform die Stelle eines Plusquamperfects nicht vertreten könne, ist also irrig. Die vorliegende Stelle selbst mit V. 8 und

9 ist ein Beweis dagegen. Denn daß sich der Verfasser den Menschen mit allem, wovon er sonst noch in den nächstvorhergehenden und nächstfolgenden Versen redet, bereits vorhanden und alles nebeneinander vorhanden denkt, nicht aber zu erzählen beabsichtigt, wie alles nacheinander entstanden sei, dafür spricht außer so manchen unverkennbaren Zügen zu einer bloßen Schilderung auch noch die Anordnung des Stoffes. Denn gleich in dem folgenden Verse ist von einem Garten die Rede, den Jehovah für den Menschen geschaffen, und V. 9. von Bäumen, die er für ihn habe wachsen lassen: mußte nicht alles dieses schon vorhanden sein, ehe er den Menschen ins Dasein rief? Auch dort werden mithin die Verbalformen וַיִּטַּע und וַיַּצְמַח durch das Plusquamperfectum zu übersetzen sein. Doch könnte in einer lebhaften Schilderung auch das Imperfectum also gebraucht nicht befremden. Im Griechischen genügt der von den LXX. gebrauchte Aorist, der ja ebenfalls nicht selten steht, wo wir das Plusquamperfectum gebrauchen.

So weit wäre also der vorliegende Vers klar. Aber wozu nunmehr die vorgeblich in den Anfangsworten וַיִּיצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה enthaltene Bemerkung: daß Jehovah den Menschen aus dem Staube (עָפָר) der Erde gebildet habe? Es scheint fast, als ob damit auf eine unvollkommene Seite des Menschen hingedeutet werde und doch erwartet man hier nur Auskunft über seine ursprüngliche Vollkommenheit. Man könnte sich nun freilich wohl folgenden noch immerhin erträglichen Zusammenhang des ganzen Verses denken: „Jehovah hatte den Menschen zwar aus dem Staube der Erde gebildet, aber geistige Lebensfülle in sein Schnauben gehaucht, so daß er (ungeachtet seiner irdischen Herkunft) eine höchst lebendige Seele war.“ Aber warum denn gerade Staub zur Bildung seines Leibes und nicht vielmehr kräftige und saftvolle Erde? Wurden doch nach V. 19 und nach I. 24 die

Thiere nicht aus Staub, sondern aus frischer Erde in's Dasein gerufen; warum nicht auch der Mensch? Der Staub bleibt hier doch immerhin befremdend und wird es noch mehr, wenn man den Text selber berücksichtigt. Es heißt im Hebräischen nicht מֵעָפָר הָאֲדָמָה, sondern, wenigstens nach der gewöhnlichen Punctation, עָפָר מִן־הָאֲדָמָה, und עָפָר hier als Accusativ der Materie aufzufassen, ist nicht nur wegen der Stellung des Wortes — (die gewöhnliche Construction wäre וַיִּצֶר עָפָר הָאָדָם „er bildete den Staub als Menschen"), — sondern mit Rücksicht auf die Construction von V. 19, wo es heißt: וַיִּצֶר יְהוָה אֱלֹהִים מִן־הָאֲדָמָה כָּל־חַיַּת הַשָּׂדֶה, auch wegen des nachfolgenden מִן־הָאֲדָמָה bedenklich. Wie man den Satz: וַיִּצַרְתִּיךָ עֶבֶד־לִי Jes. XLIV. 21 übersetzt: „ich habe dich mir zum Knechte gebildet", so sollte oder möchte man wenigstens auch hier übersetzen: „Jehovah hatte den Menschen zu Staub oder als Staub aus der Erde gebildet"; und das ist vollends ein Gedanke, der dem Verfasser hier unmöglich vorgeschwebt haben kann. Geht doch aus dem ganzen Abschnitte von II. 4—25 deutlich genug hervor, daß er sich den Menschen unmittelbar nach seiner Erschaffung höchst vollkommen und glückselig gedacht habe. Es sind da lauter Gegensätze zu dem, was Cap. III. von dem Menschen nach seinem Falle gesagt wird. Ursprünglich lebte der Mensch in einem Garten mit schönen Obstbäumen (II. 8. 9), nachher auf dem Felde unter Disteln und Dornen (III. 18); ursprünglich nährte er sich sonder Mühe und Arbeit von dem Baume des Lebens (II. 9. 16), nachher im Schweiße des Angesichts von niedrigem Getreide (III. 18. 19); ursprünglich war er eine höchst lebendige Seele (II. 7), nachher furchtsam, schwach und elend (III. 10. ff.); ursprünglich war er, wie sich weiterhin ergeben wird, ein Prometheus, der das Gute und Böse von vorne herein erkannte, nachher ein Epimetheus, der es durch Ausübung

des Bösen zu seinem eigenen Nachtheile noch aus der Erfahrung kennen lernte; ursprünglich fühlte er nicht die Gewalt der Sinnlichkeit (II. 25), nachher macht sie ihn schamroth (III. 7. 10), und dergleichen Gegensätze finden sich noch mehre. Wie sonderbar und wie inconsequent, wenn der Verfasser hier in seine paradiesische Schilderung diesen einen traurigen Gedanken hätte einfließen lassen, daß der Mensch zu Staub oder als Staub erschaffen sei? Nur an solchen Stellen, wo der Mensch in seiner Niedrigkeit geschildert wird, ist sonst wohl von Staub und Asche die Rede (vergl. Cap. III. 19. Hiob XXX. 19. Sir. X. 9. XVII. 31. I. Mos. XVIII. 27); wo dagegen schlechthin von der Bildung seines Leibes die Rede ist, wird bloß bemerkt, daß er aus Erde oder aus Thon (חֹמֶר) erschaffen sei (vergl. Sir. XVII. 1. XXXIII. 10. Hiob X. 9. XXXIII. 6); und nach dem, was unten Cap. III. 16. ff. gesagt wird, war ja der Mensch nicht dazu bestimmt, Staub und Asche zu sein oder zu werden; sondern beständig ein jugendliches Leben ohne Alter und Beschwerden zu leben. Mit Einem Worte: der Staub erregt hier auf dem schönen und saftvollen Boden der Urwelt so viel Befremden, daß man wohl vermuthen darf, er sei aus fremden Regionen hinübergeweht. Und in der That verschwindrn alle Schwierigkeiten, sobald statt עָפָר mit veränderter Punctation nur עֹפֶר gelesen wird. Denn alsdann wird der Mensch nicht mehr als Staub oder aus Staub, sondern als blühender Jüngling, in voller Jugendblüthe, aus der Erde in's Dasein gerufen. Zwar bedeutet עֹפֶר nach Gesenius nur eine junge Gazelle oder ein junges Reh u. dergl.; in der That aber hatte das Wort, wie בֵּן und יֶלֶד iuvencus, und ursprünglich auch unser Frischling eine allgemeinere Bedeutung, so daß es nicht nur von einer Gazelle oder von einem Rehe, sondern auch von jedem muntern und jugend-

lichen Wesen gebraucht werden konnte. Denn abgesehen davon, daß עֹפֶר ein vorgeblich damit verwandtes Wort, I. Mos. XXV. 4. I. Chron. IV. 17. V. 24 wirklich als Personennamen vorkommt, so bedeutet עֹפֶר auch nicht für sich allein eine junge Gazelle, sondern immer steht, wenn eine solche dadurch bezeichnet werden soll, die nähere Bestimmung: „einer Gazelle" dabei; vergl. hoh. Lied. II. 9. 17. IV. 5. VII. 3. VIII. 14 und an den beiden Stellen IV. 5 und VII. 3 daselbst gehört es als Adjectiv zu תְּאוֹמִים Zwillinge, das nicht nur Zwillinge von Thieren, sondern auch von Menschen bezeichnet. Zudem war das Wort, da es so häufig von der schönen und muntern Gazelle gebraucht wird, die der Hebräer צְבִי d. i. Zierde und Herrlichkeit nannte, und womit die morgenländische Poesie alles Schöne und Liebliche vergleicht (vergl. hoh. Lied II. 7. 9. 17. III. 5. VII. 3) auch als solches gewiß schon edel genug, um es metaphorisch auch von einem in voller Jugendblüthe dastehenden Jünglinge zu gebrauchen (vergl. II. Sam. II. 18). Und den ersten Menschen hier nun ebenfalls als solch einen Jüngling, schön und munter, wie eine junge Gazelle geschildert zu finden; was könnte uns willkommener sein, was wäre dem Tone der ganzen Stelle angemessener? Es versteht sich, daß der geistig so vollkommen erschaffene Mensch auch nicht ohne eine ganz vollkommene und jugendlich blühende Leibesgestalt sein durfte. Zudem ergibt sich beim Hinblicke auf Cap. III. 19 die beachtenswerthe Antithese: „der Mensch, ursprünglich עֹפֶר d. i. jugendlich, blühend, oder in voller Jugendblüthe von Gott erschaffen, ist nunmehr nach seinem Falle nichts als עָפָר d. i. Staub und Asche!" Die übrigen Antithesen der Erzählung heben fast jeden Zweifel, daß dem Verfasser nicht auch diese vorgeschwebt habe, und die Rabbinermährchen von Adams ursprünglicher Schönheit mögen am Ende wohl gerade aus dieser Stelle geflossen sein.

Der ganze Vers wäre mithin zu übersetzen:

„Und den Menschen hatte Jehovah jugendlich (עָפָר)
aus der Erde gebildet und in sein Geschnaube hatte
er Geist des Lebens (lebendige Geisteskraft) gehaucht
und so wurde denn der Mensch zu einer (höchst) le-
bendigen Seele."

Wer es indessen bedenklich findet, von der hergebrachten Punctation des Wörtchens עָפָר abzuweichen, der mag den oben angegebenen Gedanken in die Stelle legen: „Jehovah hatte den Menschen zwar aus dem Staube (!), aus der Erde gebildet, aber in sein Geschnaube hatte er Geist und Leben gehaucht, so daß er (ungeachtet seiner irdischen Herkunft) eine höchst lebendige Seele war." Auch so aufgefaßt fügt sich die Stelle in den Zusammenhang der Rede. Aber es bleiben die angeführten Schwierigkeiten.

So viel über den Sinn der Stelle. Hier nun noch einige Folgerungen und Bemerkungen, die sich daran knüpfen.

Zuvörderst ergibt sich, daß sie richtig aufgefaßt mit der vorhergehenden Schöpfungsgeschichte durchaus nicht im Widerspruch, sondern vielmehr im schönsten Einklange und sogar in gegenseitiger Beziehung damit stehe. Nicht in Widerspruch; denn sie erzählt nicht von neuem einen neuen Act, wodurch der Mensch erschaffen, sondern schildert nur, wie vollkommen der von Jehovah erschaffene Mensch gewesen sei. In gegenseitiger Beziehung; denn selber setzt sie das, was die Schöpfungsgeschichte erzählt, die Erschaffung des Menschen schon voraus und diese enthält wiederum einen Zug, der erst durch die vorliegende Stelle der Jehovah-Urkunde völlig aufgehellt wird. Denn wer käme wohl nicht auf den Gedanken, daß gerade in der durch Jehovah's Hauch dem Menschen mitgetheilten Geistes- und Lebenskraft das Ebenbild (צֶלֶם) und die Aehnlichkeit (דְּמוּת) des Menschen mit Gott zu suchen sei,

wovon die Schöpfungsgeschichte Cap. I. 26. 27 redet? Zwar sind viele, und namentlich von Bohlen, der Ansicht, dieses Ebenbild sei in der körperlichen Gestalt, die der Mensch mit Gott gemein habe, zu suchen. Aber die Gründe, die man für diese Ansicht vorbringt, daß nämlich צֶלֶם von צֵל, Schatten, eigentlich nur s. v. a. Schattenbild bedeute und eben so, wie דְּמוּת nur von der körperlichen Gestalt gebraucht werde, und daß endlich auch Cic. Nat. Deor. I. 18 von der körperlichen Aehnlichkeit des Menschen mit Gott rede, während von innerer Geistesähnlichkeit nur bei den Kirchenvätern die Rede sei, alle diese Gründe sind theils aus der Luft gegriffen, theils ohne alle Beweiskraft. Denn daß צֶלֶם, wie jedes andere Wort, eine sinnliche Grundbedeutung hat, versteht sich für den Sprachkenner von selbst, und beweist nicht, daß es nicht auch zur Bezeichnung geistiger Dinge gebraucht werden dürfe. Auch Dunst und Nebel bezeichnen körperhafte Dinge; gleichwohl bedient man sich dieser Ausdrücke nicht selten, um etwas Geistiges damit zu bezeichnen. Und warum sollte Schattenbild weniger dazu geeignet sein? Es ist bei weitem kühner, sich unter einem Schattenbilde ein Bild mit Fleisch und Bein zu denken, als einen Geist; versteht man doch unter Schattenwelt gerade s. v. a. Geisterwelt. Daß aber צֶלֶם und דְּמוּת in der That nicht bloß von der Gestalt körperlicher Dinge gebraucht worden sind, beweisen schon zur Genüge ein Paar Stellen, die ich ohne weiteres Suchen in Gesenius Handwörterbuche angeführt finde, Jes. XIII. 4. Ps. LVIII. 5. LXXIII. 20. Zu beachten ist aber auch, daß der Dekalog dem Hebräer gleich mit den ersten Worten sehr strenge verbot, Jehovah durch irgend ein sichtbares Bild zu versinnlichen (II. Mos. XX. 4), und gleichwohl hätte der Verfasser der Schöpfungsgeschichte, dem nach II. 4 zu schließen, der Dekalog nicht unbekannt war, die größte und einzige Aehnlichkeit des höchsten Wesens mit dem Menschen in der körperlichen

Gestalt gesucht? Wie reimt sich das zusammen? Doch an einer andern Stelle der Elohim-Urkunde I. Mos. IX. 3—6 gibt er selbst deutlich genug zu verstehen, daß er an die lebendige Geisteskraft, von der hier die Rede ist, gedacht habe. Dort wird nämlich gesagt, daß das Blutvergießen der Thiere, um das Fleisch zu genießen, erlaubt sei, nicht aber der Genuß des Fleisches mit dem Blute, weil mit dem Blute Leben und Seele vereinigt sei; und vollends unter keiner Bedingung das Vergießen von dem Blute des Menschen; denn diesen habe Gott nach seinem Bilde geschaffen. Nimmt man nun an, daß die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott, wovon hier die Rede ist, in der körperlichen Gestalt zu suchen sei, die übrigens auch das Affengeschlecht mit dem Menschen gemein hat, so sieht man nicht, warum denn gerade das Vergießen *seines Blutes* so stark hervorgehoben werde. Sehr wohl aber erklärt sich dieses, wenn der Verfasser an eine geistige Aehnlichkeit dachte. Denn jene unmittelbar von Gott kommende Geistes- und Lebenskraft dachte er sich nach eben dieser Stelle und nach V. Mos. XII. 18. III. Mos. XVII. 14 ohne Zweifel gerade mit dem Blute des Menschen am innigsten vereinigt. Man sieht also, daß sich die Jehovah- und Elohim-Urkunde auch hier wiederum gegenseitig ergänzen, erklären und voraussetzen.

Aber noch mehr! Es erhellt auch, daß der Verfasser dem Menschen nicht, wie dem Thiere, bloß Lebenskraft, ψυχή, sondern vielmehr einen unmittelbar von Gott kommenden Geist, νοῦς, πνεῦμα, beigelegt habe, und daraus läßt sich vielleicht herleiten, daß der Glaube an die Fortdauer der Seele nach dem Tode nicht erst aus Thales oder Pherecydes Zeiten herstamme. Doch dafür gibt es andere Beweise. Daß dieser Glaube erst zu einer so bestimmten Zeit, bei diesem oder jenem Volke aufgekommen sei, ist eine Annahme, die sich nur auf den Buchstaben vereinzelt dastehender Ueberlieferungen stützt. Kein Mensch im ganzen Alterthum hat ernstlich an der Fortdauer seiner

Seele nach dem Tode gezweifelt, es sei denn der eine oder andere Philosoph, wie Demokrit und Epikur. Gerade bei den ältesten Völkern, die in der freien Natur lebten und für das gegenwärtige Leben noch wenig zu sorgen hatten, ist der Glaube an ein künftiges Dasein gewiß am allerlebendigsten gewesen. Wie lebendig der alte Thraker und Skythe daran geglaubt habe, erzählen Herodot u. a. (cf. Herodot. V. 4. IV. 94), und von dem Hellenen beweist es außer den Zeugnissen von Plato u. a. schon sein Elysium und seine Inseln der Seligen; von dem Phrygier, richtig verstanden, sein Attes *Μητοτύραννος*, wie auch das Gespräch des Silen mit Midas (Theopomp. ap. Aelian. Var. Hist. III. 18); von dem Kreter sein Minos und Rhadamanthus, und so gibt es bei allen Völkern die augenscheinlichsten Beweise davon. Daß der eine von dem künftigen Leben mit dem Trausen (Herodot. V. 4) eine romantische, der andere mit Achilles eine traurige Vorstellung hatte, darauf kommt nichts an. Aber Einem Volke des Alterthums, und zwar dem alten Hebräer, hat man im Widerspruche mit Tacit. Histor. V. 7 die Ahnung eines künftigen Lebens wohl abgesprochen. Der Hebräer soll sich im Besitze schöner Schaaf- und Ziegenheerden so überselig gefühlt haben, daß kein Gedanke an ein anderes Leben bei ihm aufgekommen sei. Moses selbst soll nicht daran geglaubt haben, weil er so selten darauf anspielt. Denn unter der Versammlung der abgeschiedenen Väter, wovon er so oft redet (z. B. I. Mos. XLIX. 29. XXXV. 8. XXXV. 29. IV. Mos. XX. 26) läßt sich auch wohl nur eine Versammlung lebloser Schatten denken. Aber wo in aller Welt spricht denn wohl heutzutage ein Volkslehrer von der Wirklichkeit der Innen- und Außenwelt? Was ein jeder weiß nnd glaubt, darüber pflegt man nicht viele Worte zu verlieren. Daß aber der alte Hebräer in der That so lebendig, wie jedes andere Volk an die Fortdauer der Seele geglaubt habe, das beweist schon zur Genüge seine starke Hinneigung zum Todtendienst und zu

Todtenorakeln, eine Hinneigung, wodurch Moses seinen Monotheismus so sehr gefährdet glaubte, daß er die strengsten Gesetze dagegen erließ. Man vergl. III. Mos. XIX. 28. 31. XX. 6. 27. V. Mos. XVIII. 11. (אוֹב ist s. v. a. *νεκρόμαντις*). Wozu also noch die besondere Einschärfung einer Wahrheit, von der man ohnehin schon so fest überzeugt war, daß man darüber zu schwärmen anfing? Aber sehr weise handelte der hebräische Gesetzgeber, daß er den Blick seiner Nation von der Geister- und Zauberwelt mehr auf das gegenwärtige Leben hinlenkte, ohne ihr den Glauben selbst an eine so tröstende Lehre zu nehmen oder auch nur im geringsten zu erschüttern. Freilich sind dadurch die Sadducäer, die auf Stein und Gesetztafel suchten, was Moses der Stimme des Herzens zu verkünden überlassen hatte, zu einer Art Epikureer geworden. Aber man sieht doch lieber einen Schüler Saddoks, als eine Zauberinn, wie die von Endor (I. Sam. XXVIII. 7), und dieser gab es zu Moses Zeiten gewiß viele, aber Vorläufer von Saddok gewiß keinen einzigen. Wenigstens wird der Verfasser vorliegender Erzählung keiner gewesen sein. Selbst der bloß aus irdischen Stoffen gebildete Leib des Menschen sollte nach seiner Ansicht, wenn auch nicht ewig, mit dem Geiste vereinigt bleiben, doch wenigstens nicht hinwelken, wie es jetzt geschieht; der Baum des Lebens sollte ihn lebenslang bei jugendlichen Kräften erhalten (vergl. III. 17. ff.) und dem Hauche, der unmittelbar vom Urquell alles Lebens, von Jehovah, ausging, dem sollte der Verfasser weniger Lebenskraft zugemuthet haben, als diesem Baume? Er mußte ihn eben so unvergänglich denken, als Jehovah selbst, und dessen Fortdauer dachte er sich nachweislich nicht, wie die des menschlichen Körpers, vom Baume des Lebens abhängig, sondern, wie sich von selbst versteht, in seinem eigenen Wesen begründet. Ob übrigens auch in dem Ausdrucke Geist oder Hauch des Lebens, נִשְׁמַת חַיִּים, schon eine Anspielung auf seine unvergängliche Lebenskraft liege, bleibe dahingestellt; genug,

daß der Geist des Menschen nach seiner Ansicht unmittelbar von Jehovah kam.

Wenn nun der Verfasser von der menschlichen Seele überzeugt war, daß sie auch ohne Körper noch fortleben werde, so sollte man um so weniger erwarten, daß er sich Jehovah nicht auch ohne Fleisch und Blut werde vorgestellt haben. Doch nein! auch hinter dem Wörtchen יָצַר, das er von dem Bilden des menschlichen Körpers gebraucht, erblickt man Jehovah wiederum in Leibesgestalt. Anderswo wird dieses Wörtchen nämlich auch vom Bilden irdener Gefäße gebraucht, z. B. Ps. II, 9. Daraus hat man geschlossen, der Verfasser habe sich auch unter Jehovah eine Art Töpfer gedacht, der nach Prometheus Weise zuerst Thonerde ausgegraben, diese dann geknetet, zu einem Menschen geformt, getrocknet und endlich belebt habe. Aber sollte denn dieser Schluß so ganz richtig sein? Ich glaube nein! יָצַר wird nicht bloß von Töpferarbeit, sondern auch für bilden, schaffen und aussinnen überhaupe gebraucht., Vergl. z. B. Ps. LXXIV. 17. „Du hast Sommer und Winter gebildet (יְצַרְתָּם); Jes. XLIV. 21 יְצַרְתִּיךָ עֶבֶד־לִי, „Ich habe dich mir zum Knecht gebildet." Ps. XCIV. 9. יוֹצֵר עַיִן „der das Auge bildete." Ps. XCIV. 20. יוֹצֵר עָמָל, „der da Unheil sinnet." Jer. XVIII. 11: „Sieh! ich bereite (יוֹצֵר) wider euch Unglück und sinne wider euch einen Anschlag." Aus diesen und andern Stellen erhellt wenigstens, daß es nicht gerade nothwendig sei, sich Jehovah hier als Töpfer beschäftigt zu denken, und da er sonst überall so großartig schafft und waltet, alles durch sein bloßes „Werde!" ins Dasein ruft (vergl. Cap. I. 3), so sehe ich nicht, warum man sich auch hier des Gedankens an mühsame Töpferarbeit nicht gänzlich entschlagen sollte, zumal, da der Verfasser, wie nachgewiesen ist, nicht den Gedanken, daß Jehovah den Menschen aus Erde, sondern den Gedanken, daß er ihn

in voller Jugendblüthe, voll Kraft und Lebens gebildet habe, hervorheben wollte. Ueberhaupt ist hier ein für allemal zu bemerken, daß alle unsere Begriffe von der übersinnlichen Welt nur von der sinnlichen entlehnt sind, und daß mithin aus Stellen des a. T., wo Gott menschliche Handlungen, wie Sehen, Hören, Bilden, Bauen und dergl. beigelegt werden, noch keineswegs folgt, daß der Hebräer Jehovah auch einen menschlichen Leib und menschliche Glieder beigelegt habe. Es gibt zu wichtige Gründe für die Annahme, daß ihm Jehovah nur Kraft und Geist gewesen sei; besonders spricht dafür außer Stellen, wie V. Mos. IV. 15. 16. Jes. XL. 18 der Anfang des Dekalogs und die Schöpfungsgeschichte. An der Stelle Cap. III. 8, wo es von den Ureltern nach ihrem Ungehorsame gegen Jehovah heißt: וַיִּשְׁמְעוּ אֶת־קוֹל יְהוָה אֱלֹהִים מִתְהַלֵּךְ בַּגָּן לְרוּחַ הַיּוֹם d. i. nach der gewöhnlichen Auffassung: „Und sie hörten die Stimme Jehovah's, als er am Abende des Tages im Garten umherwandelte," — an dieser Stelle ist daher statt מִתְהַלֵּךְ ohne Zweifel mit veränderter Punctation מִתְהַלְלֵי zu lesen. Denn alsdann ergibt sich der so ganz natürliche und vom Zusammenhange fast erforderte Gedanke: „Und sie hörten die Stimme Jehovah's, als sie (die sich verfehlt hatten) am Abende des Tages im Garten umherwandelten," d. i. in der feierlichen Abendstille erwachte, wie es zu geschehen pflegt, ihr Gewissen. Wenigstens ist diese Stelle, da sie bei einer so leichten Veränderung einen so passenden Sinn gibt, während man bei der gewöhnlichen Auffassung nicht sieht, wie der Verfasser darauf gekommen sei, gerade das Wandeln Jehovah's hervorzuheben, keineswegs geeignet, das zu beweisen, was man damit zu beweisen pflegt, daß der Verfasser Jehovah in Leibesgestalt habe umherwandeln lassen, um der kühlen Abendluft zu genießen. Sonst aber läßt sich in der ganzen Erzählung keine Stelle mehr auffinden, wo dem Verfasser irgend eine unwürdige Vorstellung von

Jehovah zugemuthet werden könnte. Von dem Schöpfer dachte er gewiß eben so erhaben, wie von seiner herrlichen Schöpfung und von der Einrichtung des menschlichen Wesens.

Nicht minder großartig ist auch seine Vorstellung von dem Zusammenhange des ganzen Menschengeschlechts. Er läßt von dem lebensvollen Jünglinge, dessen an der vorliegenden Stelle gedacht ist, alles und jedes, was nur menschliches Wesen hat, herstammen, selbst die Gattinn desselben (vergl. II. 22. III. 20. IV. 1.), und betrachtet mithin das ganze Menschengeschlecht als eine einzige große Familie. Darin stimmt er nun freilich nicht mit der Autochthonen- und Racenlehre alter und neuer Zeit überein, und doch scheint es ihm, der nach V. 13 das Mohrenland Cusch so genau kannte und Cap. V. 32. X. 1 einen Noachiden Cham d. i. den Verbrannten oder Schwarzen nennt, kein Geheimniß gewesen zu sein, daß es auch schwarze Leute auf Erden gebe. Er scheint also, indem er keine Menschen mit Elephantenrüsseln, und keine Kyklopen mit Einem Auge über der Nase kannte, auf Farbenspiel und Schädelbau wenig geachtet zu haben, sei es bloß, weil die Volkssage nur Einen Stammvater kannte, oder weil er gefunden hatte, daß auch zwei leibliche Brüder nicht immer gleiche Farbe und gleiche Schädel haben, und dabei voraussetzte, daß die Natur das, was sie unter seinen Augen während eines so bald vorübergehenden Menschenalters im Kleinen wirke, im Laufe von Jahrtausenden und in weit von einander entlegenen Welttheilen auch wohl im Großen gewirkt haben könne. Denn aus diesem Grunde sind auch jetzt noch Viele seiner Ansicht, wenigstens solche, die das Bedürfniß fühlen, Alles auf die einfachste Weise zu erklären.

Zur Philosophie der Geschichte. Von Dr. Joh. Heinrich Pabst.

(Erster Artikel.)

„Geschichte ist Trost.“
Klagen eines Juden.

Einleitung.

„Das Menschenleben ist ein geschichtliches“ heißt: dasselbe gelangt nur durch fortschreitende Entwicklung, — durch einen Proceß zu seinem Ziele, nämlich zur vollen Offenbarung seines Inhaltes und zur Ruhe des erfüllten Daseins, vollführt sich nur in einer Reihe organisch-geschiedener und vereinter Momente, von denen der vorhergehende im nachfolgenden jederzeit aufgehoben und verklärt sich wiederfindet, bis im letzten alle frühern ihre vollkommene Explication gewonnen, und die Idee des Ganzen sich zur fertigen objectiven Anschauung vermittelt hat.

Diese Geschichtlichkeit ist Characteristicum des Menschenlebens, im Gegensatze zum Leben des reinen Geistes, das, als Entwicklung zum Dasein in der Fülle des Selbstbewußtseins und der Freiheit, keinen Proceß, sondern einen momentanen Act bildet. Auch ist hiermit schon ausgesprochen, worin der Grund dieser Eigenthümlichkeit in der Lebensform des Menschen liegt. Die das Wesen des Menschen mit-constituirende Physis ist es, die sein ganzes Leben zu einer auseinander gehaltenen Entwicklung und Fortbildung, zu einer organischen Folge von Momenten macht, die eben im Schlußmomente als solchem, ihre Auflösung und Erfüllung suchen. Das Leben der Natur ist Proceß. Zugleich sehen wir, welcher Standpunct der Weltanschauung uns dazu berechtigt, die Geschichtlichkeit als dem Menschen eigenthümlich zu bezeichnen; dem Dualismus, der einen substanziellen Unterschied zwischen Natur und Geist, und zwischen Gott und Creatur statuirt, muß der Mensch als der eingeborne

Sohn der Geschichte gelten; da hingegen jener Monismus, der mit dem Pantheismus zusammenfällt und dieser selbst ist, der nämlich allem Sein, creatürlichem und göttlichem, eine einzige Substanz zu Grunde legt, den Proceß zur Einen natürlichen Lebensform dieser seiner absoluten Substanz, und Geist und Natur, und (wenn er consequent sein will) Gott selbst in der Fülle seines Daseins, zu bloßen Momenten und Ergebnissen der dialectischen Entwicklung derselben machen muß. Warum? Weil der Irrthum dieses Monismus kein anderer ist und sein kann, als der alte und Grundirrthum des armen, in die Obmacht der Natur gefallenen und die „Befreiung durch den Sohn" verschmähenden Menschengeistes: — die Verabsolutirung des Naturlebens.

Die geschichtliche Entwicklung des Menschen kann nichts Anderes wollen, als was das Leben überhaupt will: die Fülle des substanziellen Seins ins Dasein übersetzen, den wesentlichen Inhalt, die innere Herrlichkeit des Menschenthums aufschließen und zur wirklichen Existenz und Anschauung bringen. Wie reich aber dieser Inhalt, wie groß diese innere Herrlichkeit sein werde, kann der Denkgeist schon daraus präsumiren, daß der Mensch der Repräsentant der Idee der Creatürlichkeit selbst, die lebendige Synthese der beiden ersten gegensätzlichen Coefficienten des großen Weltorganismus, — der Träger der beiden creatürlichen Welten von Natur und Geist ist, mithin nicht bloß Alles in sich vereinigen wird, was jedes dieser beiden großen Principe einzeln und für sich Herrliches und Wunderbares ist und zu Tage stellt, sondern auch was aus ihrer Vermählung, aus der organischen Vereinigung der beiden gegensätzlichen Substanzialitäten, Schönes und Anmuthiges und Erfreuendes hervorgeht. In der That bedarf es; um den Menschen zu etwas Rechtem zu machen, der speculativen Vergöttlichung desselben um so weniger, als letztere dennoch nicht im Stande ist, ihn der Thierwelt zu entrücken.

Ist also das Leben Offenbarung des Wesens, und das Leben des Menschen — Geschichte, so wird, wie der Mensch, so seine Geschichte, und wie diese, so der Mensch verstanden. Sobald der Denkgeist in Cartesius sich als Selbstbewußten selbst gefunden und sein eigenes Leben mit Freiheit und Selbstbewußtsein zu erfassen und zu untersuchen begann, konnte es nicht fehlen, daß auch der geschichtliche oder Entwicklungscharacter desselben bald erkannt und zur speculativen Frage ward. Wir wissen aber, wie die Entdeckung des „Fortschrittes" in der Menschheit den vor Freude trunkenen Geistern alle Besinnung benahm. Man hatte sich gefunden, und fand sich auf der eigentlichen Höhe der Entwicklung, denn — man wußte den Progrès, war also desselben sicher und gewiß, d. h. hatte ihn, trotz seiner Endlosigkeit, ganz in seiner Gewalt. In dem poetischen Jubel darüber, daß man sich, wenn auch nicht als die reife Frucht, doch als die lichte Blüthe der Geschichte zu betrachten habe, kam man nicht zu der ernsten wissenschaftlichen Frage nach dem rechten und eigentlichen Woher und Wozu, — nach dem wesentlichen Grunde dieser bestimmten Form (des Proceßartigen) des Menschenlebens, blieb mit seinen Fragen und Betrachtungen an der bloßen Erscheinung haften, und übte Witz und Scharfsinn in allerlei Combinationen, Fernschauungen, Projecten und Hoffnungen für die Zukunft. Die mannichfaltigen Bestrebungen und Versuche des Denkgeistes, die in Bezug auf eine Theorie der Geschichte in solcher Weise gemacht worden, von Iselin (1764) bis auf Menzel und Gutzkow (1836), sind bekannt*). Wenn die ersten derselben die fortschreitende Entwicklung der „Humanität" als das Wesen des Lebensprocesses der Menschheit bezeichneten, so klingt der Ausspruch wirklich so übel nicht, da, wie

*) Vergl.: Das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte. Eine Rede von K. Rosenkranz. Königsberg, 1835.

schon erinnert, das Leben überall nichts Anderes, als Offenbarung des Wesens, — menschliches Leben also nur Offenbarwerden des menschlichen Wesens, Verwirklichung der Humanität sein kann, und man könnte versucht werden zu glauben, der Denkgeist habe hier in seiner jugendlichen speculativen Unbeholfenheit, in welcher der ursprünglichen Unbefangenheit desselben keine Gewalt geschah, instinctmäßig den richtigen Griff gethan, — wenn wir nicht bald inne werden müßten, daß die Frage sich hiermit noch keineswegs erledigt, sondern nur näher bestimmt habe — zur Frage eben nach dem Wesen des Menschen. Nur mit dem, daß die eigentliche Idee des Menschen, d. h. der Gedanke Gottes von ihm, seine Bedeutung im Organismus der Weltcreatur, und das Grundverhältniß der letztern als des bedingten Seins zum absoluten, erhoben und zum Bewußtsein gebracht werde, ist das Wort der Lösung des großen Räthsels der Geschichte gewonnen. Bei den Humanisten in der Geschichtsphilosophie suchen wir dieses klare Bewußtsein der eigentlichen Aufgabe und solche gründliche speculative Fundamentirung umsonst. Allein jeder Versuch, über irgend ein factisch Gegebenes (hier die Geschichte) das höhere Verständniß zu gewinnen, wird nothwendig zum Herold oder zum Verräther des eigenthümlichen Standpunctes der Weltanschauung, weil er wirklich nichts Anderes ist und sein kann, als der Nachweis des Zusammenhangs der Erscheinung mit ihrem Grunde und des Grundes mit dem Urgrunde. Sobald der Denkgeist auf „Ideen zur Geschichte der Menschheit" ausgeht, gibt er die Unschuld philosophischer Bewußtlosigkeit auf; er betritt den Boden der Speculation, und sein Gedanke und seine Rede werden schlechterdings eine Schaustellung seiner Ansichten von Gott und Welt und Christus und ihren gegenseitigen Verhältnissen, — ein Zeugniß, ob er (der Denkgeist) in Betreff göttlicher und menschlicher Dinge in der Atmosphäre der Wahrheit oder in der des Irrthums lebt und athmet. Obwohl

also der — mächtiger als Iselin ausgreifende, idealisirende — Herder ein förmliches anthropologisches Glaubensbekenntniß abzulegen verabsäumt, so läßt er uns dennoch über den Standpunct seiner Weltanschauung nicht im mindesten zweifelhaft. In einer Theorie der Menschengeschichte, die das Leben für nichts Weiteres hält, als für eine Schule der „Vernunft und Billigkeit" und in letztern alle „Menschenwahrheit und Menschengüte," das Wesen der Humanität erfaßt zu haben glaubt, — welche die specielle Providenz in der Geschichte läugnet, dem Spiele der Leidenschaften im Gange der Cultur eine aprioriſche Rolle zuweiſet, das Böſe als bloßen Irrthum und als ein für die Entwicklung nothwendiges Moment betrachtet; — in einer Theorie, nach welcher der natürliche Gang der Geſchichte ſelber die Erlöſung vom Böſen und vom Uebel mit ſich bringt, die die Vernunft und Billigkeit unter den Menſchen nach Geſetzen ihrer innern Natur mit der Zeitenfolge immer mehr Platz gewinnen und einen dauernden Zuſtand der Humanität ganz von ſelbſt eintreten läßt; — der der Todesſchlaf nichts iſt, als „eine wohlthätige Betäubung, die ein Weſen umhüllet, in dem jetzt die organiſchen Kräfte zur neuen Ausbildung ſtreben, — ein heilſames Opium, unter deſſen Wirkung die Natur ihre Kräfte ſammelt und der entſchlummerte Kranke geneſet; — nach der ein jeder einſt den Mittelpunct, zu dem ſein Weg geht, nicht nur, fern oder nahe, ſehen, ſondern auch von der mütterlichen Vorſehung mit verzeihender ſanfter Hand ihm zugeführt wird; — mit Einem Worte: in einer Theorie der Weltgeſchichte, in welcher das Moment der Freiheit und Perſönlichkeit ſo ganz und gar vergeſſen wird, muß jeder, der nicht ſelbſt mit dem Pantheismus den Bund auf Leben und Tod geſchloſſen, das Chriſtenthum bis auf den letzten Funken erloſchen finden. In der That erſcheint hier Chriſtus eben ſo überflüſſig für die Weltgeſchichte, wie meine und deine Wenigkeit, und da das Wort ewig wahr bleibt:

„Wer nicht mit mir ist, ist wider mich," so macht sich beim Heros der Philosophie der Geschichte, wie Rosenkranz Herder'n nennt, das Heidenthum im Denken so breit als möglich, und zwar in speculativ-pathetischer Sentimentalität. Wie kann überhaupt noch von Geschichte die Rede sein, wenn dem Processe Beginn und Ziel genommen wird? — Was ist eine Entwicklung ohne Anfang und Ende? — ein Fortschritt ohne ersten und letzten Ausgang? — Was ist eine Humanität, die sich einerseits in die grundlosen Tiefen der Thierheit, andererseits als unendliche Perfectibilität in die bedeutungslosen Weiten ewiger Unerfülltheit verliert, — die nie und nimmer sie selbst ist und wird? — Diese unauflösliche Irrationalität dort, wo es sich eben nur um die Rationalität handelt, gibt sie nicht Zeugniß, daß der Grund und Boden dieser Ansicht vom Menschen bloßer Naturboden, — ihr Standpunct ein hylozoistisch-pantheistischer ist? —

Und wenn Kant einen Naturzustand des Menschen annimmt, in welchem jeder seinem eigenen Kopfe folgt und zu folgen das Recht hat, wo jeder thun kann, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des Andern nicht abhängt; wenn er den Menschen nur durch den zufälligen Umstand genöthigt werden läßt, in einen bürgerlichen Zustand zu treten und sich Gesetzen und einem öffentlichen äußern Zwange zu unterwerfen, daß er es nicht vermeiden kann, mit andern Seinesgleichen in Berührung und Wechselwirkung, d. h. Reibung zu gerathen*), so erscheint der Mensch hier offenbar als rein geistiges Wesen, und seine Freiheit in einer Weise verabsolutirt, daß sie es selbst nicht mehr ist, indem von geistiger Freiheit nicht Rede sein kann ohne indirecte Affirmation der Naturnothwendigkeit, hier aber die Natur

*) S. den Aufsatz: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht," in Kants kleinen Schriften und Aufsätzen, herausgeg. v. Fr. Chr. Starke. 1ter B. Leipz. 1833

und ihr Antheil am Menschen und des Menschen an ihr gänzlich ignorirt wird. Wenn nun andererseits derselbe Kant die Entwicklung einer innerlich und äußerlich vollkommenen Staatsverfassung, die vollendete Organisation der bürgerlichen Gesellschaft, einen allgemeinen weltbürgerlichen Zustand, der allein alle ursprünglichen menschlichen Anlagen zur Entwicklung und Reife bringen könne, zum Ziel der Geschichte macht, so hebt er hier offenbar die frühere Position, welche alle geordnete sociale Verbindung als zufällig und als Werk der Freiheit hinstellte, wieder auf; denn was Aufgabe und Inhalt der Geschichte ist, gehört so gewiß zum Wesen des Menschen, als die Geschichte eben nichts Anderes ist, als Offenbarung des Wesens des Menschen und der Menschheit. Und wenn er die vollkommene Entwicklung und Reife aller ursprünglichen menschlichen Anlagen als von der vollkommenen Entwicklung des weltbürgerlichen Zustandes bedingt und mit ihr gegeben, und letztere als das natürliche und nothwendige Resultat der Geschichte betrachtet, so sehen wir die früher auf so absolute Weise an die Spitze gestellte und auf die Spitze getriebene Persönlichkeit wieder im Naturleben schmählich untergehen, zur bloßen Individualität herab und zusammensinken, wir sehen die geistige Freiheit und den positiven Christus als constitutive Momente der Weltgeschichte negirt und den — St. Simonismus in die Knospe treten, — wir erkennen das Kant'sche Princip der Geschichte als ein pantheistisches.

Diese und ähnliche geschichtsphilosophische Versuche traten in einer Zeit auf, wo es, um nur auf den Namen eines gebildeten und aufgeklärten Mannes Anspruch zu haben, unerläßliche Bedingung war, in dem alten Christenthum und seinen Facten und Dogmen nichts als den baren Widerspruch gegen die Vernunft zu sehen, um wie vielmehr hatte sich der Philosophirende derselben zu entschlagen und sie für seine Denkoperationen als nicht beste-

hend zu betrachten! Der treffliche Lessing war der erste, der da glaubte, das Christenthum sei für das Verständniß des großen Processes der Weltgeschichte nicht zu umgehen, und der den epochebildenden Versuch machte, letztern zu christianisiren und dem Christenthum eine eigentlich welthistorische Bedeutung zu vindiciren. Seine Ansicht von der Offenbarung als einer Erziehung des Menschengeschlechts (in der sich allerdings das Lieblingsthema seiner Zeit geltend machte) fand einen Anklang, an welchem die Freude: Christenthum und Denkgeist in erwünschter Uebereinstimmung zu wissen, sicher ihren gemessenen Antheil hatte. Wir wissen, wie noch heutiges Tages sogar katholische Dogmatiker und Moralisten für ihre Anschauung des Verhältnisses Gottes zu dem Menschen und des Wesens und der Form seiner Offenbarung in Christo, den rechten Licht- und Orientirungspunct in dem Verhältniß des Erziehers zu seinem Zögling gefunden zu haben glauben*). Nur Schade, daß die Lessing'sche Uebereinstimmung von Vernunft und Christenthum nichts Anderes ist, als Vereinerleiung Beider, daß der Friede zwischen dem Denkgeiste und der Offenbarung die gänzliche Säcularisirung der letztern mit sich führt, indem er auf dem fatalen Präliminarartikel basirt ist: „Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte: sie gibt ihm das, was er aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde; sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher"**). Abgesehen davon, daß schon der Vordersatz: die Erziehung erweise dem Menschen keinen größern Dienst, als ihm

*) Z. B. Hirscher in seiner Christlichen Moral. 3 Bde. 1835; und Brenner in seiner Fundamentirung der katholisch speculativen Theologie. 1837. Regensb.

**) G. Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts. §. 4.

leichter und geschwinder dahin zu verhelfen, wohin er auch ohne sie (also durch sich selbst?) gelangen würde, gänzlich falsch ist, so erscheint hier das Christenthum als bloße Ratio explicita, die Offenbarung im historischen Gange ihrer Entwicklung nicht bloß als coincidirend, als organisch verschlungen mit, — sondern als rein aufgehend in der Weltgeschichte; erstere ist ihres privilegirten (supranaturalen) Ursprungs beraubt und von letzterer gänzlich absorbirt und diese selbst, — das positive Christenthum ist dahin, und was wir so nennen, ist nichts, als das unerfreuliche Schauspiel, daß wir in der Weltgeschichte Gott, den absoluten Ludwig Philipp (mit oder ohne Voraussetzung der Revolution, — des Sündenfalls), Schule halten und Pädagogik üben sehen, — Anfangs durch Schulgehülfen und Supplenten, zuletzt aber, nachdem der Zögling mit den „Elementen" (Gal. IV. 3, 9) im Reinen war, durch den Lehrer und Meister selbst, den Docteur et professeur par excellence. — Bei so bewandten Umständen, bei solcher Verflüchtigung aller Positivität des Christenthums, ist es denn kein Wunder, wenn auch bei Lessing von einer „immer bessern Zukunft" — von der „Zeit eines neuen ewigen Evangeliums," — wenn davon die Rede ist, „daß der Neue Bund eben sowohl antiquirt werden müsse, als es der Alte geworden" — kurz: wenn wir mit dieser pädagogischen Offenbarungstheorie alle phantastischen Träumereien des alten Paganismus, bis auf die Seelenpräexistenz und Seelenwanderung herab, wiederkehren sehen. Wer Christum als Wunder anzuerkennen sich weigert, muß sich zur Annahme der wunderlichsten Lappalien einer kindischen Einbildungskraft bequemen.

Fragen wir aber nach dem nächsten Grunde dieser Ansicht, die das Christenthum zur Trivial-, oder, wenn es hoch kommt, zur Hochschule der Menschheit macht, so ist es augenscheinlich kein anderer, als der alte Fehlgriff, der das theoretische Element der Offenbarung auf Un-

kosten des ethischen überschätzt, wo Christus nicht als die bestimmte und außerordentliche Setzung Gottes in der Menschengeschichte, und das, was Er selber seiner eigenthümlichen Bestimmung gemäß in und für die Menschengeschichte gesetzt, — nicht das eigentlich und eigenthümlich Positive in Ihm, also das, was Er als der Eine Christus des Geschlechtes war und gethan, sondern nur was Er gesagt und tradirt, sein Wort und seine Lehre für das Wesentliche und Primäre gehalten und als solches festgehalten wird*). Diese Verabsolutirung des theoretischen Elements, des Wortes, in der Offenbarung wird aber überall schwer ausbleiben, wo der Denkgeist sich selbst nicht als freien, und in seiner Freiheit wesentlich von der Natur verschiedenen Realgrund gefunden hat und erkennt, somit noch in keiner Sphäre von Erscheinungen recht und gründlich nach dem Realgrunde zu fragen im Stande ist, sondern mit seinen Operationen noch ganz im logischen oder Naturdenken aufgeht und an der Erscheinung haften bleibt, wo er, wie in der Scholastik, aus der sich jene Ansicht von der Offenbarung als vorzugsweise einer Doctrin her datirt (sein unverstandenes Wissensbedürfniß damit befriedigen zu können glaubt, daß er aus der Mannichfaltigkeit des Besondern das Allgemeine für sich aus- und abzuziehen sucht, — mit Einem

*) Auch Hirscher (der es sich doch am angeführten Orte zur Aufgabe machte, die Moral ganz und gar auf die Dogmatik zu stellen), wenn er im natürlichen Entwicklungsleben des Menschen bloß ein Angewiesensein desselben auf eine Erziehung durch Gott erblickt, wenn er die Geschichte überhaupt zu einem göttlich-menschlichen Schulcurs macht (selbst ohne den Sündenfall sollte der Mensch erst von Gott erzogen werden, s. a. a. O. 1. Bd. S. 110), wenn er nach dem Sündenfalle den historisch fortschreitenden Gang der Erlösung im Geschlechte als Durchführung eines „auf die Bedürfnisse und Empfänglichkeiten der Menschheit als Zöglings wohl berechneten" Educationsplans ansieht und behandelt, konnte nur dadurch in diese Flachheit verfallen, daß er in die herrschende Ueberschätzung des Wissensmomentes einging, und in der Offenbarung das Moment der Thatsache (Christus und sein Genugthuungswerk) in der Lehre und Bildung untergehen und verschwinden ließ.

Worte: die Erhebung des Begriffs (nicht der Idee) als seine eigentliche Aufgabe betrachtet. So lange das Denkergebniß dieses falschen Standpunctes in rein wissenschaftlichen Consequenzen aufgeht und in der Sphäre der Schule beschlossen bleibt, kann und muß man es, als für das große Ganze unschädlich, dulden, und seine Correction von der Zeit und den fortschreitenden Bewegungen des Denkgeistes in der Menschheit erwarten; aber zu einem schweren Verhängniß muß dieselbe Täuschung für das ganze Geschlecht (als solches) werden, wenn jene speculativen Resultate wirklich historische Consequenzen erhalten, d. h. von dem Geschlechte selbst sanctionirt, d. h. auf die Organisation der Societät bestimmend angewandt werden, indem nämlich eben damit die Positivität, oder die geschlechtliche (= geschichtliche) Existenz des Christenthums, — die Kirche, — positiv, also geschlechtlich, negirt, oder factisch abgethan, und das Wort und der Buchstabe zum eigentlichen und Einen Sacrament wird.

Es ist unschwer zu erkennen, wie alle diese und ähnliche Vorstellungsweisen über das Wesen der Geschichte, Pantheismus wissenschaftlich nur stammeln. Vereint und aufgehoben, vervollständigt und scientifisch ausgewirkt müssen sie sich dort wiederfinden, wo die pantheistische Weltanschauung überhaupt zu ihrer Erfüllung und vollkommenen wissenschaftlichen Gestaltung gelangt ist: in Hegel's Wissenschaft der absoluten Idee.

Bei Hegel ist die Geschichte die Gestaltung des Weltgeistes in Form des Geschehens, in Form der unmittelbar natürlichen Wirklichkeit, die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes. In der Kunst war Anschauung und Bild, in der Religion Gefühl und Vorstellung, in der Philosophie der reine freie Gedanke das Element des Daseins des Weltgeistes; in der Weltgeschichte ist es die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Aeußerlichkeit. Und weil dieser Geist

an und für sich Vernunft, und das Für-sich-sein der Vernunft im Geiste Wissen ist, so ist die Weltgeschichte die (aus dem Begriffe nur seiner Freiheit nothwendige) Entwicklung der Momente der Vernunft, und damit seines Selbstbewußtseins und seiner Freiheit. — In den welthistorischen Staaten und Völkern, in ihrer Verfassung und der ganzen Breite ihres Zustandes gewinnen die verschiedenen Momente der Idee des Weltgeistes, als besondere bestimmte Principien, ihre Vollführung und Repräsentation, ihre Auslegung und Wirklichkeit, deren jene sich bewußt, und in deren Interesse sie vertieft, sie zugleich bewußtlose Werkzeuge und Glieder jenes innern Geschäftes sind, worin diese Gestalten vergehen, der Geist an und für sich aber den Uebergang in seine nächste höhere Stufe vorbereitet und erarbeitet. Denn das Streben des Geistes zu sich selbst, indem es sich als Verinnerung und Selbsterfassung nur durch und in Entäußerung und Auslegung vollführen kann, ist ein stufenweises. — An der Spitze aber der welthistorischen Handlungen können nur Individuen stehen, als die das Substanzielle verwirklichenden Subjectivitäten. Als solche sind sie aber selbst substanzielle That des Weltgeistes, fallen mit ihr unmittelbar zusammen, und diese ist ihnen selbst darum verborgen, sie wissen nicht, was sie eigentlich thun, thun aber, was sie nicht lassen können *).

Die Freiheit des Geistes ist also nach Hegel das Eine Princip und das Eine Ziel aller geschichtlichen Bewegung; dieser Geist aber ist der Eine absolute Weltgeist und alle geschichtliche Bewegung in der Menschheit ist nichts Anderes, als der dialectisch fortschreitende Entwicklungs- und Verwirklichungsproceß Gottes als der absoluten Idee, das sich durchführende Lebensstreben des Geistes: durch- und in- und über Natur und Menschheit zu sich selbst, zur Volloffenbarung Seiner selbst vor ihm

*) S. Hegel's Philosophie des Rechts. §. 341. ff.

selbst, also der absoluten Identität seines Inhalts und seiner Form zu kommen, so daß er Seiner selbst vollkommen gewiß und froh, weil aller Beschränktheit ledig und frei wird. So ist die Weltgeschichte Offenbarung Gottes, und die göttliche, absolute Freiheit, als Freiheit des Absoluten, ihr letztes und höchstes Ziel.

Wie hier alle frühern pantheistisch lastenden Versuche, über Sinn und Bedeutung des Progresses im Leben der Menschheit ins Klare zu kommen, ihre vollkommene Durch- und Ausbildung gewonnen haben, fällt in die Augen. Die Weltgeschichte ist unendlicher Fortschritt in unendlicher Perfectibilität, denn sie ist Geschichte des Universums und Geschichte des Absoluten; sie beginnt dort, wo die Entäußerung des göttlichen Wesens in die Schöpfung überhaupt beginnt, und sie endet? — Nur derjenige kann sagen, wo, der den vorletzten und letzten Weltgang des Absoluten, — jenen Moment zu nennen weiß, über welchen hinaus der absolute Geist sich auf absolute Weise selbst erfaßt und zur absoluten Freiheit vermittelt hat. — Und da der Staat nach Hegel, das Höchste ist in der Menschenwelt: — der Geist, der in der Welt steht und sich in derselben mit Bewußtsein realisirt, der Gang Gottes in der Welt, das an und für sich Vernünftige*), so sehen wir auch die Kant'sche Geschichtsansicht hier ihre ideelle Verklärung und möglichst gediegene wissenschaftliche Formation gewinnen. — Eben so erscheint die Weltgeschichte als göttliche Offenbarung, indem sie ja nichts Anderes ist, als Auslegung und Verwirklichung des absoluten Geistes; und wird in der Sphäre der Menschheit Religionsgeschichte, indem die Religion in nichts Anderem besteht, als „daß der Mensch sich mit Gott in Einheit weiß"**), — in einer Einheit, die allerdings Einerleiheit ist, denn „dieses Wissen ist Selbstbewußtsein

*) A. a. O. §. 258.
**) S. Rosenkranz: Die Naturreligion. Ein philosophisch-historischer Versuch. 1831. S. 9.

Gottes, in welches nur die Bestimmtheit, und damit(?) die Endlichkeit hineinfällt. Gott ist Selbstbewußtsein, und weiß sich hier (im Menschen) in einem von ihm verschiedenen Bewußtsein, das an sich das Bewußtsein Gottes ist, aber auch für sich, indem es seine Identität mit Gott weiß, eine Identität, die aber vermittelt ist durch die Negation der Endlichkeit. Religion also ist Wissen des göttlichen Geistes von Sich durch Vermittelung des endlichen Geistes, ist das Selbstbewußtsein, die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält"*), — ist die Freiheit des Geistes in seinem wahrhaften Wesen"**). — Und wie macht sich die Weltgeschichte als Religionsgeschichte? Sie erscheint in der Succession dreier Grundformen, als Naturreligion (Religion des bloßen Bewußtseins, der Unfreiheit); — als geistige Religion (Religion des Selbstbewußtseins); — und als Religion der Freiheit (des Selbstbewußtseins, des Bewußtseins, das in sich selbst ist, wo Freiheit als die Bestimmung des Selbstbewußtseins hervortritt)"***). Und da das Ziel der Geschichte kein anderes sein kann, als die Menschheit zur „absoluten" Religion, — zu jener Religion zu erheben, wo „Gott schlechthin offenbar geworden," wo er „den Menschen kund gethan, was er ist, und nicht bloß in einer äußern Geschichte, sondern „(über diese Gestaltung hinaus, die somit wohl nur als Mythus zu betrachten!)" im Bewußtsein†), — so sehen wir in Hegel auch Lessing's Offenbarung = Erziehung des Menschengeschlechts, zu ihrer möglich-tiefsten speculativen Begründung und Entwicklung gelangen.

— Und sehen einen ganz eigenen, wunderlich verschrobenen, nach beiden Seiten hinkenden Irrthum herrschen, — jenen Irrthum, wo sich das geistige Leben selbst verabso-

*) S. Hegel's Philosophie der Religion. I. S. 129.
**) S. Hegel a. a. O. S. 62.
***) S. Hegel a. a. O.
†) Derselbe a. a. O. II. Bd. S. 151. 152.

lutirt, — aber in Form des Naturlebens verabsolutirt, also eo ipso wieder selbst negirt; wo nur Geist und nichts als Geist schalten und walten soll, und dieser Geist im Grunde keineswegs „der Herren eigener Geist," sondern sublimirter Naturgeist ist; wo man die Persönlichkeit glaubt auf den Thron erhoben zu haben, indeß man der bloßen Naturindividualität seine Huldigungen bringt, wo die Freiheit nicht bloß als das primum, sondern sogar als das unum Movens der Geschichte aufgestellt wird, letztere aber dennoch als das Kind reiner Naturnothwendigkeit erscheint. Wir sehen überall, wo das positive Christenthum nicht als ein constitutives Element in die speculative Welt- und Geschichtsanschauung mit aufgenommen wird, bestimmte Grundansichten und Thesen wiederkehren, die der christlichen Lehre so laut und entschieden widersprechen, daß man gegen die Stimme der letztern schon vollkommen taub und gleichgültig geworden sein muß, um am erstern so gar keinen Anstoß mehr zu nehmen. Ueber welche Uebereinstimmung sich indeß nicht zu verwundern ist. In seinem wandelbaren Proteuswesen ist der Pantheismus dennoch überall der Bastard der Natur, und die Natur eine Eine bestimmte — von Gott und Geist wesentlich verschiedene — Substanz, so daß ihre Geburten doch immer bestimmte Grundzüge an sich tragen, und wie von derselben Quelle aus-, so in gleichen Denkresultaten aufgehen müssen.

Aber die Zeit ist da, wo die Menschheit über das Wesen ihrer Geschichte zum Verständniß kommen muß, und deßhalb auch sicher kommen kann und wird. Es muß auffallen, daß das christliche Europa in demselben Augenblicke, wo es seine Geschichte überhaupt in Frage gestellt sieht, auch in Gefahr steht, Christum aus der Geschichte, — den welthistorischen Christus zu verlieren. Alle die revolutionären Bewegungen unserer Zeit, was sind sie Anderes, als factische Negationen der Geschichte? — und alle Versuche in derselben Zeit, den natürlichen Fortschritt stagnirend zu machen und irgend einen Moment der Geschichte

zu verabsolutiren, was sind sie Anderes, als gleiche Negation der Geschichte? — Und die St. Simonisten sind es nicht allein, die die christliche Aera als erfüllt und zu Ende gekommen betrachten, und sich berufen glauben, eine neue Zeit zu begründen; das Lied von der erst recht gesegneten Zukunft, wo alle Hügel abgetragen, alle Thäler ausgefüllt, und alles Krumme gerade werden, das Lied vom Evangelium des Geistes, von der „absoluten Religion," der Religion des höhern Bewußtseins, wo der „Begriff" zu seiner vollkommenen Apotheose gelangt, wo das, was man sich bisher als evangelische Geschichte erzählte, — wo der christliche Mythus als allgemeine weltgeschichtliche Idee erkannt und verkündigt werden wird, — dieses Grabeslied des positiven Christenthums ist ja der Bardengesang, der durch alle deutsche Gauen und nicht mehr bloß aus solchen Kehlen ertönt, denen es gegeben ist, für soliden literarischen Ehrensold sich deutsche, d. h. speculative Begeisterung in französischem Champagner zu trinken. In der That — es hat den Anschein, als ob Beide, Geschichte und Christus, nur mit einander und durch einander gerettet werden könnten, als ob sie mitsammen stehen und fallen.

Wie aber unsere Zeit sich ihre Restauration in jeder Beziehung nur aus dem Bewußtsein und mit Freiheit — aus der höhern Einsicht vermitteln kann, so ist auch die Rettung der Geschichte oder (was dasselbe heißt) die Rettung unserer socialen Existenz dermalen nur mit und aus der rechten Geschichts-Theorie gegeben. Wenn letztere aber nur mit und aus der rechten Philosophie überhaupt gewonnen werden kann, und diese selbst den lautesten Hülferuf ergehen läßt, — den Ruf um Rettung aus dem Pantheismus, und wenn diese Rettung, als Rettung aus dem (theoretischen) Heidenthum, wiederum nur möglich ist durch den positiven Christus, so ergibt sich für die Zeit die große Doppelaufgabe: den historischen Christus, und mit und in Ihm die Geschichte, durch die Wis-

senschaft, und diese durch Jenen zu salviren und festzustellen.

Zur Lösung dieser Aufgabe, — daß die Wissenschaft, und durch sie die Geschichte, christlich, und das Christenthum geschichtlich werde und bleibe, dazu reicht nicht hin, mit Fr. Schlegel den eigenthümlichen Unterschied und Vorzug, das eigentliche Wesen, die Natur und Bestimmung des Menschen, in seine göttliche Ebenbildlichkeit zu setzen, diese zur welthistorischen Grundlage und Ansicht zu machen, und der Menschengeschichte solchergestalt im Allgemeinen keinen andern Gegenstand und Inhalt zu geben, als die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes und den Gang dieser Wiederherstellung*). Hier sind Weltgeschichte und Offenbarung eben so schlechthin eins wie bei Lessing, nur mit dem Unterschiede, daß Schlegel die Weltgeschichte in der Offenbarung, Lessing die Offenbarung in der Weltgeschichte auf- und untergehen läßt; bildet bei Letzterem das Christenthum die große Erziehungsanstalt des Menschengeschlechts, so ist bei Schlegel die Weltgeschichte die große Heil- und Kuranstalt desselben Geschlechts, und wie dort die Offenbarung gegenüber der Geschichte, so wird hier die Geschichte gegenüber der Offenbarung in ihren eigenthümlichen Gerechtsamen verkürzt, was denn auch dem scheinbar Begünstigten kein Gedeihen bringen kann, da dieses in einem organischen Verbande immer nur auf dem suum cuique beruht. — Wenn nun Fr. Schlegel andererseits behauptet: „das Gnadengeheimniß der göttlichen Erlösung des Menschengeschlechts gehe über die Sphäre der Geschichte und historischen Nachweisung hinaus; auch die christliche Geschichte und Philosophie der Geschichte werde dieses Geheimniß zwar stillschweigend voraussetzen und als bekannt, und unter den Gleichgesinnten sich von selbst verstehend annehmen, auch im innern

*) S. Fr. Schlegel's Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. I. Thl. S. 234.

Gedanken dieses Glaubens, sehr Vieles, das Meiste, fast Alles in den historischen Erscheinungen und Thatsachen darauf beziehen; jenes Geheimniß selbst aber könne sie nicht mit in ihren Umkreis hineinziehen, sondern müsse dieses Heiligthum ganz der Religion überlassen bleiben, — eben so, wie es auch jederzeit nur eine nachtheilige Wirkung haben könne, wenn die Philosophie dasselbe ihrem wissenschaftlichen Denksystem einverleiben oder einreihen wolle; denn indem sie dasselbe eben dadurch schon zu erklären versuche und gleichsam deduciren möchte, höre das Geheimniß nun auf, ein göttliches Factum zu sein, da es doch nur als ein solches Religion und die vollständige ewige Grundlage derselben sei und sein könne;"*) wenn Schlegel hier also das Erlösungsfactum als das Wesen und Fundament der Religion anerkennt, dasselbe aber als außer der Sphäre der Geschichte und Geschichtsphilosophie hinausfallend betrachtet, nachdem er doch früher um die „Religion der Geschichte — und Geschichtsansicht" so eifrig besorgt war, und die ganze Geschichte zu einem einzigen großen religiösen Heilproceß machte, — so dürfte es ihm wohl schwer werden, diesen Widerspruch genügend auszugleichen. Auch muß es unser Einem schmerzlich fallen, den denkenden Mann zwischen Christenthum und Wissenschaft dieselbe hohe, finstere Mauer aufrichten zu sehen, hinter welche sich die fromme Denkscheu und denkscheue Frömmigkeit mit ihrem Glauben zu retiriren pflegt, um ihn vor den Angriffen seines vermeinten Erb- und Erzfeindes, der frechen Wissenslust, in Sicherheit zu bringen. Wie konnte der, von dem Jammer der Zeit so tief ergriffene Mann, das einzige Heil- und Hülfsmittel gegen letztern so ganz und gar verkennen? — wie konnte es ihm doch entgehen, worin die höchste Weihe der Wissenschaft, der beste Theil ihrer Bestimmung, ihr eigentlicher Segen liege und nur liegen könne? — wie konnte er die künftige lich-

*) Fr. Schlegel a. a. O. II. Thl. S. 8.

teste Glorie der Kirche und woher sie kommen werde, so gar nicht ahnen? — Das „Gnadengeheimniß der Erlösung," hört es denn auf, ein göttliches Factum und Grundlage der Religion zu sein, wenn auch das Element der Menschheit in dasselbe eingreift und eingreifen muß? — ist der Erlöser nicht Mensch? — und ist der Mensch selbst nicht ebenfalls ein göttliches Factum? — Und wenn das „Geheimniß" eine reine Negation für den Denkgeist bildet, wie kommt er denn nur zur Rede darüber? —

Aber übergangen darf nicht werden, was Schlegel obiger Erklärung hinzufügt. „Nur eine Meinung" (heißt es an demselben Orte) „muß ich hier ganz ausdrücklich entfernt zu halten wünschen, weil sie durchaus unhistorisch und auch für das Ganze wesentlich störend ist. Ich weiß sie in der characteristischen Kürze nicht schneller und treffender zu bezeichnen, als daß sie darin besteht, Christus sei, um es mit Einem Worte zu sagen, ein jüdischer Socrates gewesen. — — Hierauf läßt sich nur das Eine erwiedern: Wenn Christus nicht mehr gewesen ist, so war er dann auch nicht einmal dieses. Aber nicht bloß deßwegen ist diese Meinung eine unhistorische, oder vielmehr antihistorische zu nennen, weil sie mit allen Verheißungen, Zeugnissen, eigenen Aussprüchen, Berichten, so ganz in dem schneidendsten Widerspruch steht; sondern eben so sehr und noch weit mehr deßwegen, weil, wenn dieser göttliche Mittelpunct aus der Weltgeschichte weggenommen wird, alsdann aller historische Zusammenhang in derselben verloren geht, der allein auf dieser neuen Gotteskraft im Wendepunct der Zeiten, und bis ans Ende bleibenden Gottes-Hoffnung beruht. Denn wiewohl ich dieses selbst nachzuweisen und entwickelnd zu begründen außer dieser geschichtlichen Sphäre liegend finde, so beruht doch in dieser Voraussetzung und in diesem Glauben das Fundament und der Schlüssel des Ganzen: ohne welchen die ganze Weltgeschichte Nichts sein würde, als ein Räthsel ohne Lösung, ein Labyrinth ohne Ausgang, ein großer Schutthaufen aus

den einzelnen Trümmern, Steinen und Bruchstücken von dem unvollendet gebliebenen Bau, aus der großen Tragödie der Menschheit, die alsdann gar kein Resultat haben würde." — So sprach und schrieb Schlegel, als er uns eine „Philosophie der Geschichte" geben wollte, d. h. als er darauf ausging, das Wort der Lösung für das große Räthsel der Weltgeschichte zu suchen! Er hält den goldenen Schlüssel (den Schlüssel Davids) in der Hand, ruft aus: „Dieser ist es!" und legt ihn in dem Augenblicke, wo wir uns des kostbaren Fundes erfreuen wollen und ihn in Anwendung gebracht zu sehen hoffen, wie einen Paradeschlüssel auf das Atlaskissen oder in das Sammtfutteral zurück. Es war ein zentnerschweres Wort: „Christum als einen jüdischen Socrates, also als einen geschichtlich bloß merkwürdigen Menschen, zu betrachten, sei antihistorisch, löse die Weltgeschichte gänzlich auf." Denn was heißt dieses anders, als: Christus habe in der Geschichte und für dieselbe eine höhere, eigenthümliche, ausschließliche Bedeutung, — sei das conservative, das organisirende Princip derselben? — Und ist dieses, darf dann die Philosophie der Geschichte an der welthistorischen Existenz Christi so stillschweigend vorüber gehen? — kann sie an ihr in solcher Weise wirklich vorüberkommen ohne Schaden für ihre eigene Religiosität, — für die Religion der Geschichte und für die Geschichtlichkeit der Religion? — Aussprüche, wie obige: Christus sei der „göttliche Mittelpunct," das „Fundament" und der „Schlüssel" der ganzen Weltgeschichte, so, daß letztere ohne Ihn ganz sinn- und ideenlos bliebe, solche Aussprüche dürfen und müssen dort, wo es sich eben um nichts Anderes, als um den Sinn und die Idee der Weltgeschichte handelt, nothwendig die Frage nach dem Wie und Warum auf die Zunge rufen, und von dem Augenblicke an, wo solche Axiome sich hören lassen, kann die ganze Geschichtstheorie sich eben nur um die Antwort auf jenes Wie und Warum drehen und diese selbst sein. Und daß mit der rechten Antwort, die vom Herrn der Ge-

schichte seine Rechte an dieselbe vindicirt und feststellt, die Wissenschaft das auf ihrem eigenen Boden mit so gewaltigem Eclat durchgeführte, Attentat gegen die Geschichtlichkeit des Weltheilandes mit dem Hauche ihres Mundes in sein Nichts auflöst, fällt in die Augen.

I. Abschnitt.

Die Elemente der Menschengeschichte.

§. 1. Viel ist über das Wesen des Pantheismus gestritten worden; Eines aber ist endlich anzuerkennen: daß er mit dem substanziellen Monismus Eins ist und zusammenfällt, — dann aber auch: daß der Pantheismus den schlechthinigen Widerspruch und die contradictorische Negation des Christianismus, des höhern Denklebens bildet*), letzterer mithin nur in einem organischen Monismus, — also in einem Dualismus der Substanzen seinen natürlichen Grund und Boden, seine Heimath findet, der allerdings auch eine Einheit, aber keine reale, sondern nur eine Einheit der Idee constituirt und ausdrückt.

*) Wir wissen wohl, daß das Verhältniß des Pantheismus zum christlichen Theismus neuerlichst nicht mehr als schlechthiniger, sondern nur als relativer Widerspruch, — als bloßer Gegensatz aufgefaßt und behandelt werden will, daß man erstern als Boden und Wurzel, als natürliche Voraussetzung für letztern geltend machen möchte, und daß man sogar die heil. Schrift, und begreiflicher Weise insbesondere das erste Capitel der Genesis für diese Ansicht Zeugniß ablegen läßt. Wir wissen aber auch, daß dieses ein bloßer Desperationscoup ist, und daß, da die Extreme sich berühren, die Aussagen der heiligen Schriften — den Orakelsprüchen gleichen. Da man sich das Christenthum nicht mehr vom Leibe halten kann, und auch von der süßen, freundlichen Gewohnheit des Pantheisirens nicht scheiden mag, so muß man sich zu dem Versuche bequemen: ob nicht Feuer und Wasser sich ohne Unglück vereinigen lassen. Aber eher werden diese beiden feindseligen Elemente sich befreunden, als Pantheismus und Christenthum; die Juden mußten die Kanaaniter mit Stumpf und Stiel ausrotten, und das Christenthum ist ein Positives, d. h. es wird mit seinem phantastischen Gegner in Berührung gebracht, seine Wirkung thun.

§. 2. Diese Eine Idee ist die der Creatürlichkeit, jener Gedanke nämlich in Gott, der sich in und mit der organischen Entwicklung und Gestaltung des dreifachen Ichgedankens der drei göttlichen Personen (indem derselbe, wie die Personen selbst, nur durch Entgegensetzung in der Gleichsetzung, durch formale Negation in der realen Affirmation zu Stande kommen kann) als Gedanke vom Nichtich, — und zwar, weil durch Abstraction von den einzelnen Persönlichkeiten sowohl, als vom Einen Wesen Gottes, als Gedanke vom Nichtich Gottes überhaupt, also von einem Sein, das nicht-göttliches Sein ist, und Bewußtsein Gottes ab- und ansetzt.

§. 3. Die große Weltcreatur oder creatürliche Welt ist somit der realisirte Nichtich-Gedanke Gottes, die verwirklichte, wesenhafte Contradiction, — also Contraposition, der wirklichen, wesenhaften Ichheit Gottes, und muß in ihrem Sein und Dasein (in Wesen und Form) dieses ihr Grund- und Urverhältniß zu Gott vollkommen aussprechen und darstellen. So wird die Welt eine Offenbarung Gottes, und kann dort, wo sie ihrer selbst vollkommen bewußt wird, ihrer nur als nicht-göttliches Sein, d. h. eben: als Creatur bewußt werden; und dieses Wissen von sich ist zugleich und zumal auch Wissen von Gott, das zwar allerdings ein indirectes, aber, weil ein mit dem Wissen von ihrem eigenen Sein al pari gehendes, von derselben und nicht geringeren Intensität und Fülle und Wahrheit ist, wie dieses. Wie in Gott die Idee von der Creatur als nicht göttlichem Sein, sich mit der Uridee von Ihm selbst als dem absoluten Sein, organisch verbindet und verschlingt, so ist in der Creatur mit dem Gedanken von sich als bedingtem Sein, das Wissen von Gott als dem Unbedingten, zugleich und zumal gegeben und verbunden. Die Gottesidee treibt eben so ihre Wurzel in dem Ichgedanken der Creatur als solcher, als die Idee von der Weltcreatur in dem Ichgedanken Gottes als Gottes, wurzelt, — und umgekehrt; und die Creatur

erkennt Gott aus ihr selbst und erkennt sich selbst aus Gott, eben weil Beide, Gott und Creatur, gegenseitige reale Contradictionen bilden.

§. 4. Dieses tiefinnerste Verhältniß des creatürlichen Universums zum göttlichen Sein und Leben brachte nun folgende ursprüngliche Construction und Lebensform des erstern mit sich, oder — die Welt mußte, um die realisirte Idee des Nichtichs Gottes und die Contraposition des göttlichen Seins zu bilden und darzustellen, in folgender Weise geschaffen sein: In so fern das Eine absolute Wesen Gottes sich in seiner dreifachen Gliederung und mittelst derselben zu Einer großen, absoluten Persönlichkeit entfaltet und organisch zusammenschließt, mußte die geschöpfliche Welt ein großes unpersönliches Ganze, einen dreigliedrigen großen Organismus von wesentlich verschiedenen Substanzen bilden, von denen die eine für die Completirung ihres Seins und Daseins immer a priori an die andere angewiesen ist, die dann aber eben in ihrer wesentlichen Verschiedenheit, eben so die reale Negation, als die formale Affirmation der andern bildet, so, daß sie zusammen wohl eine formale Einheit, eine Einheit der Idee, — einen Organismus, aber eben deshalb, in und ob der Negation der Wesensidentität, nun und nimmer eine Persönlichkeit, also — eine positive Unpersönlichkeit darstellen.

Und da ist nicht schwer einzusehen, wie diese organische Construction des Weltganzen, dieses Angewiesensein des einen Gliedes desselben mit seinem Leben und Dasein an das andere, dieses wechselseitige Beschränken und Beschränktsein im Erscheinen, nichts Anderes ist, als der Ausdruck der Bedingtheit in seinem Sein, Ausdruck des creatürlichen Ursprungs desselben, — somit Hinweis auf das dasselbe bedingende Unbedingte. Jedes dieser Glieder: Geist, Natur und Mensch, ist mit dem Acte seiner primitiven Lebensentwicklung und ursprünglichen Differenzirung auf eine Einwirkung Gottes angewiesen, die nach

der aprioriſchen Weſenheit und aposterioriſchen Beſtimmung der fraglichen Subſtanz jedesmal eine eigene und verſchiedene iſt. Beim reinen Geiſte nämlich und erſten Menſchen liegen die beiden göttlichen Acte, Schöpfung und urſprüngliche Differenzirung, nothwendig außer einander, ſind in der Weiſe getrennt, daß die Subſtanz wirklich die Vorausſetzung bildet für die Erſcheinung, indem ein freies, perſönliches und zugleich bedingtes oder creatürliches Sein ſich nur in und aus ſolcher Vorausſetzung und Subſequenz, und der damit gegebenen Scheidung und Unterſcheidung von Sein und Erſcheinen und von fremdem und eigenem Sein und Erſcheinen, ſich als freies, perſönliches und zugleich bedingtes oder creatürliches Sein finden und erkennen kann. — Anders iſt es bei der unfreien, nicht zur Perſönlichkeit und zum Wiſſen um ihr Sein und den Urſprung ihres Seins beſtimmten Natur. Hier fällt die primitive Differenzirung mit der Schöpfung zuſammen, — die Naturſubſtanz iſt von vornherein im Gegenſatz zu ſich ſelbſt geſetzt. Wie der Geiſt durch einen, ihm gegenüberſtehenden, lebensthätigen Geiſt, durch eine einwirkende Perſönlichkeit, durch ein Ich und ſein Wort, zur Perſönlichkeit, zum Ichgedanken und zur Gegenrede geweckt wird, ſo iſt die Differenzirung der Natur eben ſo ein ſchöpferiſcher Willensact Gottes, wie die urſprüngliche Setzung der Naturſubſtanz ſelbſt und fällt mit dieſer nothwendig zuſammen, um ſo mehr, als ſie eben eine ſubſtanziale, — eine die Subſtanz ſelbſt mit ſich ſelbſt entzweiende, ſie zu ihrem eigenen Gegenſatz machende (nicht wie beim Geiſte, in der Erſcheinung aufgehende) iſt und ſein muß. Und da der denkende Geiſt durch die Coincidenz von urſprünglicher Setzung und urſprünglicher Differenzirung bei der Natur, als unfreien, ihm hörigen, alſo geſteigert relativen Sein, durchaus nicht in Gefahr kommen kann, ſie zu verabſolutiren (ſie in ihrer Creatürlichkeit zu verkennen), ſo bedarf es hier auch des Intervallums zwiſchen Indifferenz und Differenz des Seins nicht.

§. 5. Nach dieser wesentlichen Verschiedenheit der ursprünglichen Differenzirung von Natur und Geist modificirt sich denn auch das Leben und Dasein Beider. Der Lebensact des — in den Gegensatz der beiden Grunderscheinungen von Receptivität und Spontaneität übersetzten — Geistes besteht in der Affirmation der — in und über diesem Gegensatze, und in und über der Einwirkung des fremden Seins, bestehenden Identität Seiner als Substanz oder als Grundes der Erscheinungen, in dem Gedanken „Ich." Diese Affirmation, weil sie nur in der Wechselwirkung mit einem andern, fremden persönlichen Geiste zu Stande kommen kann, ist eine rein formale, nicht-emanative, d. h. obschon ein Wissen des Geistes um Sich selbst als Grund und Princip von Erscheinungen, — ein gründliches Selbstbewußtsein, doch nur ein solches, das selbst bloße Erscheinung, — nicht Selbstschauung ist. Als einfacher Ausdruck der vollkommenen Selbstverinnerung, — also Selbsterfassung (und der damit zusammenfallenden Scheidung und Unterscheidung Seiner — des Geistes — als Grundes von seinen primitiven Erscheinungen [der Receptivität und Spontaneität], so wie von dem äußern einwirkenden Grunde und seinen Erscheinungen) bildet der ursprüngliche Lebensact des Geistes einen einfachen Moment, im Gegensatz zu dem der Natur, der in eine zusammenhängende Reihe von Momenten, in einen Proceß ausläuft und auseinander geht.

Allerdings ist auch der Lebensproceß der Natur nichts Anderes und kann nichts Anderes sein, als das Streben: sich aus und über dem, durch die ursprüngliche Differenzirung in ihr gesetzten Gegensatze von sich selbst als mit sich selbst identisch zu affirmiren. Da aber der Gegensatz hier an der Substanz selbst haftet, so kann dieses Lebens- oder Selbstbewußtseinsstreben der Natur immer nur als wirklicher Versuch derselben auftreten, diesen ursprünglichen Gegensatz in sich selbst auszulöschen und auszugleichen; welcher Versuch aber sich dann nothwendig eben so verei-

telt, als durchführt, in seinem Resultate eben so eine Affirmation der tiefinnersten Differenz, als der wesenhaften Identität der Naturſubstanz mit ihr selbst darstellen, und nicht nur diese (die substanziale Einheit), sondern auch jene (die substanziale Zweiheit) zur Anschauung bringen muß und bringt. — So gibt sich die substanziale Differenzirung der Natur, im Leben der Natur als jene unauslöschliche Polarität zu erkennen, die in neuerer Zeit das Schiboleth der Philosophie geworden ist, — so wie wir in ihr zugleich den Grund gewinnen, warum die Selbstverinnerung der Natur zugleich und zumal ihr Gegentheil: — Selbstveräußerung wird, den Grund ihrer Emanation und Materialisirung, ihrer Sonderung und Verleiblichung.

§. 6. Wir sehen, worin die Contradiction des Lebens der Natur zum Leben des Geistes beruht. Wie der Geist, als creatürliches Sein, mit seiner Lebensentwicklung auf einen andern, fremden Geist, so ist die Natur, als creatürliches und zugleich unfreies oder höriges Sein, auf ihre substanziale Differenz, auf ihre eigene Anderheit und Aeußerlichkeit, und eigene Einwirkung als eine fremde, angewiesen, muß selbst sich, und mit Nothwendigkeit, zu Wirkung und Gegenwirkung sollicitiren. Dabei wird das, mit ihrem Lebensprocesse (als dem eigentlichen Processe der Selbstverinnerung oder Selbstbewußtseinsbildung) verbundene Moment der Selbstveräußerung zum Impedimentum impediens der wirklichen Personificirung, die Materialität zur realen Contradiction des Lichts des Ichgedankens in ihr. Jeder Versuch der Natur: zu Sich zu kommen, wird zugleich und zumal ein Von-Sich-Kommen, also sein eigener Widerspruch, — läßt die Aufgabe ungelöst, und postulirt einen folgenden intensiven Versuch. — — Dadurch wird das Leben der Natur zu einer Reihe gesteigerter zeiträumlicher Momente, zu einem Proceß, in welchem sie ihre intendirte Personification und Gedankenbildung allerdings endlich durchsetzt, jedoch nur in ihrer,

d. h. in solcher Weise durchsetzt, daß beide in der bloßen Erscheinung aufgehen, also im eigentlichen Sinne „nichtgründliche" werden; die Personification wird zum bloßen Relativum ihrer selbst: zur Individualisation, bringt nur das Individuum, als reales Eben- und Gegenbild der Persönlichkeit zu Stande; die Gedankenbildung wird Begriffsbildung, Bildung eines formalen allgemeinen Schema im Individuum als realem Besondern, das, als ein in der bloßen Erscheinung stehendes und aufgehendes Denken, ebenfalls der Gegensatz und das Relativum ist zur Ideenbildung als Denken des Grundes der Erscheinung, wie es dem persönlichen Geiste eignet. Individualität und Begriff affectiren mithin die Persönlichkeit und die Idee, ohne sie jemals werden zu können, so wenig der Affe jemals Mensch werden kann; sie weisen auf sie hin und stellen in sich selbst das lebendige Postulat, aber auch zugleich die lebendige Contradiction derselben dar, sind die Affirmation derselben, aber in der Negation.

Und nun kann es uns nicht entgehen, in welcher Weise das geistige Sein sich als die Contraposition vom göttlichen Sein ausspricht und kund gibt. Ersteres ist mit seiner primitiven Differenzirung und erstem Lebensacte auf die Einwirkung eines andern, fremden persönlichen Seins angewiesen, und kann nur in Erscheinungen, in formalem Wissen zu Sich kommen; da hingegen Gott auf absolute Weise, also in jeder Beziehung durch Sich selbst, — also sein Wesen setzend oder emanirend Sich selbst gewinnt und in sein ewiges Dasein übersetzt, so, daß das göttliche Selbstbewußtsein Selbstschauung ist und sich in dreifaltiger Personification des Einen göttlichen Wesens vollführt.

Wenn wir aber auch in der Natur die Lebensform der Emanation finden, so gibt sich letztere hier, in der Welt der Creatürlichkeit, dadurch als factische Contradiction der göttlichen zu erkennen, daß sie als Zeugniß der Unfreiheit, d. h. der Relativität in zweiter Potenz,

und eo ipso als nächster Grund der Nichtentwicklung der Persönlichkeit erscheint, oder, mit der Selbstveräußerung oder Materialisirung der Natursubstanz zusammenfällt; da hingegen die Emanation in Gott eben ein Zeugniß seiner Absolutheit ist und die absolute Personification Seiner vermittelt. In Gott ist die Emanation ursprünglich, d. h. die Differenzirung selbst; in der Natur ist sie erst Folge der Differenzirung, und zwar Folge derselben als substanzialen; die Natur emanirt oder veräußert sich, weil sie in ihr selbst den Gegensatz hat oder sich selbst ursprünglich ein Aeußeres ist.

Aber durch diese ihre Emanation und ihre Folge, die Individualisation und Begriffsbildung, zeigt die Natur zugleich eine Contrapositivität gegen den Geist, die eine substanziale Vereinerleiung Beider eben so unmöglich macht, als sie uns nöthigt, eine formelle Einheit derselben festzuhalten. Ein ideeller Monismus mit und im realen Dualismus und umgekehrt. Denn was ist die Emanation und Verleiblichung, das veräußerte und materielle Dasein der Natur Anderes, als Dasein für ein Aeußeres, relativfremdes, Selbstdarstellung oder Selbsthingabe an ein qualitativ-Verschiedenes, — mit Einem Worte: Ausdruck der Unfreiheit und Hörigkeit für den Geist, Disposition zur Vermählung mit ihm, dem Freien und Immanenten? — so, daß die Natur in ihrer Emanation und Materialität und der Geist in seiner Verinnerung und Immanenz eine prästabilirte Harmonie kund geben, die kein bloßes Postulat oder Hypothese mehr ist, und Beide eben so als Glieder eines großen organischen Ganzen characterisirt, als dieselbe irgendwie und irgendwo ihre reale Repräsentation finden muß, und sie wirklich findet — im Menschen.

§. 7. Womit wir denn zugleich das Ziel und Ende des Lebensprocesses der Natur als solchen, — des evolutionären Ganges ihrer Selbstbewußtseinsbildung, und somit zugleich jenes Moment gefunden haben, wodurch dieser Proceß erst Geschichte, — wirkliche Naturgeschichte

wird. Denn so gewiß ein Proceß-ohne-Ende ein Unding, und jede geschichtliche Entwicklung als solche zur Constituirung des Schlußpunctes tendirt, in welchem sie ihre Erfüllung und Ruhe sucht und findet, eben so gewiß kann die unfreie Natur, eben als unfreie (d. h. als Relatives in zweiter Potenz), in ihr selbst nicht die Vollendung ihres Lebensstrebens finden und den Abschluß ihrer Geschichte gewinnen. Nur in der Vermählung, als organischen Vereinigung mit dem freien Geiste, in der Verklärung ihres Lebens in dem seinigen gelangt die Physis zum endlichen, wahren Ziele ihrer fortschreitenden Entwicklung, so wie letztere nichts Anderes ist, als sich steigernde Individualisation, und diese nichts Anderes, als der immer lautere und dringender werdende Ruf der Natur nach der Zukunft des Geistes und höhere Befähigung für die wirkliche Verbindung mit ihm. Mit Einem Worte: Nur mit und in dem Menschen wird der Lebensproceß der Natur Geschichte. Der Mensch ist der transcendente Schlußpunkt der Naturgeschichte.

§. 8. Wie aber der organisch auseinandergehaltene Lebensgang der Natur sich nur durch die endliche Vereinigung mit dem Geiste als Geschichte constituiren kann, so muß vice versa das geistige Leben in seiner hergestellten, organischen Einheit mit der Physis im Menschen, dem alten Gesetze der Communicatio idiomatum gemäß, nothwendig ein geschichtliches werden, muß sich unter die Idee des Processes stellen, der als ein neuer, — über und außer dem (im Menschen eben zu Ende gekommenen) Lebensprocesse der Natur liegenden — ein neues, höheres Ziel haben, einen eigenen Abschluß gewinnen, und eine Verklärung des Geistes, die denn freilich so gewiß auch zu einer höhern Naturverklärung werden muß, als die Physis im Menschen dem Geiste zu eigen geworden ist, und nothwendig an allen seinen Geschicken participirt.

Wo aber könnte der freie, selbstbewußte Geist diese seine endliche Verklärung gewinnen, wenn nicht in der

hergestellten Einheit mit der absoluten Urbedingung seines Seins und Daseins? — Das Ziel der Geschichte des Menschen, dieses Repräsentanten aller Creatur, welches andere könnte es sein, als die absolute Voraussetzung aller Creatur? — Wie nämlich die „Idee von der Creatur" das Relativum ist von der Idee Gottes von ihm selbst als „Absolutem," und Gott deshalb jene Idee nur realisiren kann in der schlechthin intendirten Beziehung zu Ihm selbst als Absolutem, so kann die Creatur ihr Sein dieser ihrer Idee (oder dem Gedanken Gottes von ihr) gemäß nur dergestalt ins Dasein übersetzen, daß sie diese ihre ursprüngliche Relativität zu Gott thatsächlich selbst bewähre und als Relation verwirkliche und feststelle. Nur in der endlichen Vereinigung mit seinem unbedingten Urgrunde kann das Menschenleben als Entwicklungs- und Fortbildungsproceß seine Erfüllung und Ruhe gewinnen, — nur Gott, der Absolute, kann der — transcendente — Schlußpunct der Menschengeschichte sein.

§. 9. Aber nicht bloß dieses, — auch Coefficient der Menschengeschichte selbst; ein constitutives Element in ihr ist Gott. — Zur Einsicht in das „Wie" führt folgende Betrachtung.

Wir haben gesehen, wie die intelligente Creatur, um eben sich als das, was sie ist, als Creatur, d. h. als in ihrem Sein bedingt, bewußt und offenbar zu werden, auf eine Differenzirung von Außen her, auf eine Lebenserweckung durch fremdes geistiges Leben angewiesen, — also auch in ihrer Daseinsentwicklung bedingt oder beschränkt ist; oder (was dasselbe heißt) wie der denkende Geist, um Seiner als bedingten = creatürlichen Grundes seiner Erscheinungen bewußt zu werden, im Momente seines Selbstbewußtwerdens sich in einen Organismus verschlungen (§. 4.), also durch ein anderes Sein a priori gebunden, weil mit demselben nothwendig verbunden, und

das Leben dieses als Voraussetzung für das seinige finden und erkennen muß.

Dieses „Du" des Geistes, das sich von vornherein ihm mit und neben seinem „Ich" nothwendig und zumal darstellt, kann primitiv kein anderes sein, als Gott selbst. Ist doch die Creatur in ihrer intelligibeln Wurzel eben nichts Anderes, als der realisirte Nichtichgedanke Gottes, so wie die absolute Voraussetzung für das Sein der Creatur sich dadurch als solche kund geben muß, daß sie auch als die absolute Voraussetzung für ihr Dasein erscheine. „Die Creatur als solche ist nicht ohne Gott denkbar," heißt nichts Anderes, als: die denkende Creatur kann zu dem Gedanken von Sich nur kommen durch Gott und mit Gott, ihr Selbstbewußtwerden ist zugleich und zumal eine directe und indirecte Offenbarung Gottes an sie.

Im Menschen nun haben wir das Leben (das — wir wiederholen es — wie überall, so auch hier nichts Anderes ist, als Grund-Offenbarung und Grund-Bewußtwerden) — wir haben dasselbe im Menschen erkannt als ein geschichtliches oder als Proceß; der Mensch kann nur durch eine Reihe von Entwicklungsmomenten zur Fülle seines Daseins, zum Wissen um den vollen Gehalt seines Seins gelangen. Diese menschliche Daseins- oder Selbstbewußtseinsentwicklung aber hat, als creatürliche, Gott eben so zu ihrer Voraussetzung, wie die jeder andern Creatur, was denn nichts Anderes heißt, als: Gott ist das einleitende und fortleitende Princip, und somit integrirender Coefficient der Menschengeschichte, und letztere eben so eine Offenbarung Gottes, als des Wesens des Menschen. Wie jede creatürliche Lebens- oder Selbstbewußtseinsentfaltung, so postulirt auch die menschliche die göttliche Assistenz für sich, und da jeder Moment eines Processes wie Ausgang, so Anfang ist, — Ausgang eines frühern, und Anfang eines folgenden Lebensmomentes; so kann diese göttliche Assistenz nicht einen Au-

genblick der Menschengeschichte entstehen, nicht einen Augenblick in ihr cessiren oder unwirksam sein.

§. 10. Diese Wirksamkeit, insofern sie das Leben des Geistes betrifft, kann und muß Erziehung genannt werden, indem letztere, ihrer Grundidee nach, nichts Anderes ist, als freie und bewußte Einleitung und Fortbildung des Entwicklungsprocesses des geistigen Menschenlebens, — seines Selbstbewußtseins und seiner Freiheit, — seines Denkens und Handelns.

In der vorzugsweisen Beziehung aber auf das Naturelement als Coefficienten der Menschengeschichte, heißt die göttliche Wirksamkeit in ihr die göttliche Providenz; — und wie Natur und Geist im Menschen zur unzertrennlichen Einheit verbunden sind, so ist alle providenzielle Wirksamkeit Gottes in der Geschichte erziehend, und steht der große Bildungsproceß der Menschheit und des Menschen unter der providenziellen Führung und Fügung, unter dem Regimen der Liebe und Weisheit, der Allmacht und Fürsicht Gottes.

§. 11. Und so ist es einleuchtend, daß das Walten Gottes in der Weltgeschichte kein absolutes, oder daß das göttliche Princip nicht die eigentliche Substanz der Geschichte ist. Wie, vom Standpuncte des Dualismus aus, das Dasein des Menschen überhaupt im Organismus ist, so ist dasselbe auch aus dem Organismus, seine Entwicklung bildet einen Proceß, zu welchem die drei substanziellen Lebenspotenzen: Gott, Natur und Geist, concurriren und sich organisch verschlingen und bedingen, so, daß der Einfluß Gottes in denselben sich sowohl der Lebensform der Natur, als der des Geistes und dem Verhältniß Beider zu einander accommodirt und fügt, — die Natur in ihrer Nothwendigkeit Gott dient und dem Geiste gehört und gehorcht, — und der Geist in seiner Freiheit das Gesetz Gottes und der Natur zu respectiren hat.

Uns ist deshalb die Geschichte weder die Hegel'sche „Auslegung und Verwirklichung des Allgemeinen Gei-

stes," die That des Einen Weltgeistes, noch können wir mit Staudenmaier*) die „Dialektik der Weltgeschichte" so ganz unmittelbar auf das „göttliche Princip" zurückführen, indem mit solchem Ausspruche dem Hegel'schen Pantheismus in demselben Augenblicke wieder Thor und Thür geöffnet wäre, wo wir gegen denselben protestirt hätten. Dialectik und Geschichte fallen zusammen in der Idee des Processes; was das Leben der Menschheit zum Proceß macht, macht es zum Geschichtsleben und gibt demselben seine Dialektik. Wäre es also Gott, das göttliche Princip, welches in der Geschichte die organische Gliederung, den Wechsel und die Stufenfolge und den innern Zusammenhang, — mit Einem Worte: die Dialectik — im eigentlichen Sinne „bewirkte"**), so wäre die Geschichte das Leben Gottes, Gott die eigentliche Substanz der Geschichte. Allein obgleich der erste Anstoß zur geschichtlichen Entwicklung von Gott kommt, und letztere in jedem ihrer Momente auf die göttliche Anregung und Ein- und Mitwirkung angewiesen ist, ja obgleich Gott das höchste und letzte Ziel der Geschichte ist, so ist und bleibt doch eigentlich der Mensch, als organische Synthese von Natur und Geist, das Substrat derselben, er ist es, der sie vollführt, und die Dialektik der Geschichte beruht wesentlich auf dem Leben der Natur als Processe — so, daß selbst das geistige Leben als wesentlicher Antheil des Menschenlebens, und sein Einschlag in diesen Proceß wohl eine wesentliche (ihn vom Processe des Thierlebens unterscheidende) Modification in demselben setzt, aber doch nicht als nächster Grund des dialektischen Verlaufs desselben selbst betrachtet werden kann; diesen bringt die Physis ins Menschenleben, aber in der Gestaltung, daß die Geschichte allerdings mit dem Erwachen des geistigen Selbstbewußtseins beginnt (denn der Geist ist das höhere der beiden

*) S. Jahrbb. für Theologie und christl. Philosophie. Jahrgang 1835. Bd. IV. Heft 1. S. 18. ff.
**) A. a. O. S. 30.

creatürlichen Grundelemente der Geschichte), aber das Gesammtleben des Menschen dennoch Anfangs unter der Vorherrschaft des Naturpols verläuft und die Macht und Herrlichkeit des menschlichen Naturlebens vorzugsweise zu Tage stellt, bis — in der Mitte der Zeiten und nach Erfüllung dieser großen Periode — eben die Dialektik der Geschichte das wirkliche Principat des Geistes mit sich bringt und herbeiführt, — was denn das Wesen des in unsern Tagen so hoch gepriesenen „Progresses" in der Geschichte ausmacht, der wohl allerdings als ein Fortschritt zum Höhern, aber deshalb noch nicht zum Bessern, am allerwenigsten aber als endloser betrachtet werden darf. — — Und wie die Wirksamkeit des Geistes, so geht auch das Walten Gottes in der Menschengeschichte in die Dialektik derselben ein, stellt sich unter die Idee des Processes und wird so ein geschichtliches, so, daß nicht das göttliche Princip es ist, durch welches die Dialektik der Geschichte erzeugt wird, sondern, umgekehrt, letztere die Mitwirkung des göttlichen Princips selbst zu einer dialektischen, — geschichtlichen macht.

§. 12. Wenn wir hier aber „das göttliche Princip in der Weltgeschichte" unausgesetzt im Munde führen, so kann und wird uns der positiv-christliche Denker bald auf den pantheistischen Klang solches rein deistischen Geredes — und darauf aufmerksam machen, daß, weil Gott dreipersönlich, und alles transcendente Wirken Gottes nur ein absolut persönliches sein, d. h. sich nach der absoluten Selbstgliederung des göttlichen Wesens selbst gliedern muß, die Frage entsteht: Wie Gott das höhere Princip der Weltgeschichte sei, ob als Vater, oder als Sohn, oder als Geist? — eine Frage, die um so weniger als müßig oder grundlos betrachtet und behandelt werden darf, als die Antwort auf dieselbe doch nur aus dem Grundverhältniß der dreiwesenheitlichen unpersönlichen creatürlichen Welt zu Gott selbst, dem Dreipersönlichen in der Einen Wesenheit, hervorgehen kann, und wir nur aus ihr für

gewisse schwer wiegende Momente in der factischen Gestaltung der Geschichte selbst das rechte Licht und die gründliche Erklärung gewinnen können.

§. 13. Schaffen, die göttliche Idee von der Creatur realisiren, muß der Sohn, der Logos Gottes. Warum? — Um durch Setzung einer nicht göttlichen substanziellen Welt sich eben so als den Absoluten zu bewähren und zu offenbaren, — Seiner selbst als des „Seins durch Sich" unmittelbar durch Sich selbst bewußt zu werden, und dieses Wissen von Ihm in den beiden andern Personen zu vermitteln, wie es der Vater von Sich durch die Emanation, als Zeugung des Sohnes, gewonnen hat und in den beiden Mitconstituenten der göttlichen Trinität vermittelt.

Der erste und ursprüngliche Moment der göttlichen Lebensentfaltung nämlich ist die Differenzirung der Einen göttlichen Substanz in Emanation = Zeugung. Hier constituirt sich Gott als Vater und Sohn so, daß der Vater in der absoluten Zeugung oder Emanation des Sohnes sich als Gott den Absoluten ausspricht und darthut, Seiner als des „Seins durch Sich" bewußt wird, und der Sohn in seinem Sein und Dasein der Absolutheit des Vaters ein Zeugniß ist und darstellt, den Vater als das „Sein durch Sich" weiß und erkennt.

Beide, Vater und Sohn, bilden somit, in ihrer wesenhaften Identität einen formellen Gegensatz; aber — in diesem Gegensatze findet sich der Sohn dennoch vorzugsweise in absoluter Dependenz vom Vater, — der Gedanke von Sich als Absolutem ist nicht, wie im Vater, ein unmittelbarer, sondern nur ein durch seinen Ausgang aus dem Vater ihm vermittelter, sein Selbstbewußtsein von Sich als dem durch-Sich-Seienden ist noch nicht durch Ihn selbst als factisch begründet und bewährt, so daß er, dem Vater gegenüber, im eigenen, wie im Bewußtsein des Vaters (und des Geistes) von Ihm, eines gleichen Selbstzeugnisses seiner Göttlichkeit in seiner persönlichen Selbst-

heit und dieser in jener, bedarf, wie es der Vater, eben durch die Emanation, in der Dependenz und Objectivität des Sohnes für Sich — in Sich und außer Sich — gewonnen hat und besitzt. Und indem der göttliche Geist in seiner eigenen zu Vater und Sohn gegensätzlichen Persönlichkeit eben so von dem formellen Gegensatze Beider zu einander Zeugniß und Ausdruck ist, wie er durch seine Wesensidentität mit Beiden Beider Wesensidentität repräsentirt, vermittelt er nothwendig auch dieses Deficit im persönlichen Bewußtsein des Sohnes dem Vater und macht sich letzteres eo ipso als Deficit des Einen absoluten Selbstbewußtseins Gottes selbst merkbar und geltend, und zeigt sich die absolute Lebensform Gottes der absoluten Wesenseinheit in Ihm nicht entsprechend, — der Gegensatz zwischen Vater und Sohn (und somit auch zwischen Geist und Vater, und folglich auch zwischen Sohn und Geist) muß, eben um der absoluten Gleichheit und gleichen Absolutheit der drei Termini in der göttlichen Trias willen, energisch ausgewirkt, d. h. von Seite des Sohnes durch eine Thatsache affirmirt werden, die eben so schwer wiegt, wie die Emanation des Vaters, durch welche dieser Princip des Sohnes wird, ohne Emanation zu sein. Denn da der Sohn als Sohn, in der wesenhaften Affirmation des Vaters, die formelle Negation desselben bildet, so kann er nur in einer der Emanation conträr-contradictorischen, diese negirend-affirmirenden Weise seine Absolutheit bethätigen, Sich als Sein-durch-Sich nach Innen und Außen bewähren und offenbaren. Ist aber jene Emanation Setzung und Sebstobjectivirung des eigenen, göttlichen Wesens, so kann diese positive Nichtemanation nur sein = Setzung eines nichtgöttlichen, oder wesentlich von Gott verschiedenen Seins = Schöpfung.

So hat der Sohn sich durch die Creation eben so als Gott, als den Absoluten oder als Sein-durch-Sich bewährt und dargethan, wie der Vater durch Emana-

tion, und steht (in seiner absoluten Dependenz vom Vater) mit diesem innern und äußern Zeugniß seiner Absolutheit, als Schöpfer, in gleicher göttlicher Autorität, in derselben formellen Gleichheit dem Vater gegenüber, wie sie in substanzieller Beziehung zwischen Beiden schon längst Statt fand; der Gegensatz zwischen Ihm und dem Vater (in ihrer Wesensidentität) hat seine vollkommene Consolidation, seine rechte Gestaltung und Haltung gewonnen, und die Ebenbildlichkeit in der Gegenbildlichkeit und diese in jener ihren vollkommenen Ausdruck gefunden.

Man sieht zugleich, wie die Schöpfung in ihrer Contrapositivität, oder in ihrer wesenhaften Negation der Göttlichkeit, eine eben so vollendete Affirmation und Offenbarung Gottes ist, wie der göttliche Logos in seiner Wesensgleichheit mit dem Vater selbst. Sie erscheint als die nothwendige Kehrseite der Emanation, so, daß der Sohn schafft, weil der Vater zeugt, und die Frage: Wie kann Gott schaffen, d. h. Wesen setzen, die nicht seines Wesens sind? zusammenfällt mit der Frage: Wie kann Gott emaniren, d. h. sein eigenes Wesen außer Sich setzen, oder Sich — Sich selbst objectiviren? —

Und wenn neuerlichst wieder die „Verherrlichung Gottes" als der letzte Zweck der Creatur bezeichnet wird, so kann der gründliche Sinn dieses Ausdrucks kein anderer sein, als daß sie eine Offenbarung der „Absolutheit Gottes" ist, oder daß Gott durch sie (durch Setzung eines bedingten Seins) Sich als das Sein-durch-Sich, als das unbedingte Sein bezeugt und beurkundet. Denn die wesentliche Herrlichkeit Gottes ist nichts Anderes, als seine Absolutheit. Da aber die Emanation, als Zeugung des Sohnes, der erste und ursprüngliche Act ist, durch welchen Gott seine innere Herrlichkeit zur Anschauung bringt, die Schöpfung aber als andere und neue, von jener wesentlich verschiedene göttliche Selbstverherrlichungsweise erfaßt und verstanden werden muß und doch nur in Beziehung auf erstere so erfaßt und verstanden

werden kann, so erscheint dieselbe offenbar im conträr-contradictorischen Gegensatze zur göttlichen Emanation und bildet das natürliche Correlat zu dieser. Wenn aber in Gott — eben als Absolutem — die göttliche Lebensform dem göttlichen Wesen adäquat sein muß, er mithin keine mögliche Offenbarung Seiner selbst unterlassen, kein mögliches Zeugniß seiner Absolutheit Sich selber schuldig bleiben kann und jede Seite seiner wesentlichen Herrlichkeit zur eigenen Anschauung bringen muß: so mußte, nachdem die Emanation in Gott factisch geworden, also die Eine, primitive Weise der Selbstverherrlichung Gottes durchgeführt war, auch die Andere, secundäre und ihr correlate eintreten, es mußte auch die Creation factisch werden, und, eben in ihrem Gegensatze, Sinn und Bedeutung der erstern entschieden auswirken und derselben ihren vollkommenen Ausdruck vermitteln. — Indem Gott in solcher Weise erst in der Schöpfung die Offenbarung Seiner selbst als Absoluten vollendet, das Bewußtsein von Sich als dem Sein-durch-Sich vollkommen ausgeprägt hat, erscheint die Relation zwischen Ihm und der creatürlichen Welt nicht als einseitige Abhängigkeit der letztern von ihrem absoluten Urgrunde, — auch die Schöpfung ist nicht ohne Bedeutung für Gott, nicht ohne innere Beziehung auf das immanente Leben Gottes selbst, das Band zwischen Ihm und seiner Welt ein wirklich organisches.

Womit wir uns denn allerdings die höhere und höchste Bedeutung der Weltcreatur, und den tiefinnersten Zusammenhang des bedingten Seins mit dem unbedingten zum Bewußtsein gebracht haben. — Und wenn bisher einerseits der Mund so weit als möglich aufgethan wird von der absoluten Freiheit Gottes in der Weltschöpfung, andererseits die Welt pantheistisch mit derselben Nothwendigkeit aus Gott hervorgeht, mit welcher die Natur ihre Kinder gebärt, so sieht man leicht, wie hier die Begriffe von Freiheit und Nothwendigkeit, die nur in den beiden gegensätzlichen Sphären der creatürlichen Welt: im

Geister- und Naturreiche ihren Platz und Sinn haben, auf Gott den Absoluten übergetragen zum Unsinn werden. Die Creation kann weder ein Act der Freiheit, noch der Nothwendigkeit sein, eben weil sie ein Act, ein Zeugniß, eine Offenbarung der Absolutheit Gottes ist.

§. 14. Der göttliche Geist, insofern er das absolute Zeugniß der Wesensidentität von Vater und Sohn ist, kann nur durch Emanation von Beiden ausgehen; er kann dem Vater von der substanziellen Einheit des Sohnes mit ihm (dem Vater), und dem Sohne von der wesentlichen Homousität des Vaters mit ihm (dem Sohne) nicht anders Zeugniß geben, als daß er sich ihnen als das gemeinsame, mit sich selbst wesenhaft-identische, Product der beiderseitigen Emanation, also auch Eines Wesens mit Beiden darstellt, — jedoch (was wohl zu bemerken) als Eines Wesens mit Beiden als Zweien, also mit Voraussetzung und mit Affirmation ihres formellen Gegensatzes. Der Vater — eben als Vater — muß sich durch den Geist nicht nur als Eines Wesens mit dem Sohne, sondern auch in seiner gegensätzlichen Relation zum Sohne, und der Sohn — als Sohn sich nicht nur in seiner Wesenseinheit mit dem Vater, sondern auch in seiner ursprünglichen gegensätzlichen Beziehung zu ihm, erkennen und wiederfinden. Das geschieht aber, indem der Geist, in seiner wesenhaften Einheit mit den beiden genannten Terminis der göttlichen Trias, selbst wieder den lebendigen Gegensatz zu Beiden bildet, ihnen gegenüber persönliche Absolutheit und absolute Persönlichkeit ist, und als solche sich weiß und Vater und Sohn ihn als solche wissen.

Nun ist es einleuchtend, daß, so lange der göttliche Geist den Sohn in seiner reinen Dependenz vom Vater (d. h. ohne das ihm (dem Sohne) eigenthümliche Zeugniß seiner Absolutheit, oder vor dem vollkommen ausgewirkten Gegensatze zwischen Vater und Sohn, — ohne die Schöpfung) dem Vater vermittelte, — das im Einen abso-

luten Selbstbewußtsein Gottes selbst, noch haftende Desicit, in ihm und durch ihn (den Geist) offenbar werden, und in seinem eigenen Gegensatze zu Beiden sich aussprechen und kund geben mußte. Eben so muß er nun auch die, mit und nach der wirklichen Schöpfung gegebene vollkommene Ausprägung dieses Gegensatzes zur Anschauung bringen, — den Sohn in und mit dem hergestellten großen Zeugniß seiner Absolutheit dem Vater darstellen.

Und so wird der göttliche Geist die Repräsentation von Emanation und Schöpfung Gottes; diese beiden conträr-contradictorischen (gegenseitig auf sich hinweisenden, und eben so sich ausschließenden) Momente der göttlichen Lebens- oder Selbstoffenbarungsäußerung, der immanente der Zeugung und der transcendente der Schöpfung, sind im heiligen Geiste (doppelsinnig) aufgehoben, so, daß derselbe allerdings nicht mehr emanirt, aber die Emanation für sich voraussetzt und in sich darstellt, — keineswegs schafft, aber die Schöpfung für die vollkommene Ausprägung seines organischen Gegensatzes zum Vater eben so postulirt, wie der Sohn, und mit der Creatur eben so unauflöslich verbunden ist, wie mit dem Sohne; in ihm, dem Einen gemeinschaftlichen Geiste, kommt die Emanation als das eigenthümliche Zeugniß der Absolutheit des Vaters zur Anschauung des Sohnes, und die Creation als das eigenthümliche Zeugniß der Absolutheit des Sohnes zu der des Vaters, in beiden Offenbarungsweisen aber stellt sich dar das Eine und selbe göttliche Leben und Wirken, in beiden das gemeinschaftliche Eigenthum, und in allen drei Personen das Eine und selbe göttliche Wesen. — Eo ipso aber, daß beide — Emanation und Creation — in und aus ihrer vollkommenen Gegensätzlichkeit im göttlichen Geiste zur vollkommenen Einheit gelangt sind, stellt dieser selbst wieder den vollkommenen Gegensatz und die vollkommene Einheit zu und mit dem Vater und dem Sohne dar, — und das Eine absolute Selbstbewußtsein in Gott, als Offenbarung und

Anschauung seiner wesentlichen Herrlichkeit (seiner Absolutheit) beurkundet sich als in sich vollendet und durchgeführt.

§. 15. Der göttliche Logos also (bei dem auch jene Negation beginnt, die sich im Gottesbewußtsein als „Idee von der Creatur" an- und absetzt) ist es, dem in der göttlichen Trinität der Creationsact persönlich zufällt, und der zur Schöpfung, und zu dem diese in unmittelbarer organischer Relation steht. Da aber der Sohn Mitprincip des Geistes ist, wird nothwendig diese seine organische Relation zur Weltcreatur auch organische Relation des Geistes zu ihr, nur mit jener Modification, welche das Verhältniß des Geistes zum Sohne selbst nothwendig mit sich bringt; — in der Verbindung des Geistes mit der Schöpfung nämlich ist der Act des Schaffens aufgehoben, d. h. der Geist schafft nicht mehr, sondern er hält (erhält) die thatsächliche Schöpfung; er wird, wie zwischen dem Vater und dem Sohne selbst, so zwischen der Creatur des Sohnes und dem Vater das göttlich-organische Band, die höhere, göttliche Lebensvermittelung; wie der Sohn das persönlich-absolute Princip des geschöpflichen Seins, so ist der Geist das persönlich-absolute Princip des creatürlichen Lebens und Daseins. Der Geist Gottes also war es, von dem die Differenzirung alles geschaffenen Seins ausging, der alle Selbstbewußtseinsentwicklung in der geistigen Welt und alle Lichtbildung in der Welt der Natur weckte und einleitete, — er war das äußere Princip des Gedankens und des Wortes im Engel und im Menschen, und er, der Gottesgeist, schwebte über den chaotischen Finsternissen und Fluthen der, ihren Bildungsproceß beginnenden Erde*).

Und insofern die Lebensentwicklung des Menschen den eigenthümlichen Character des Processes trägt, — die Menschenwelt die Welt der Geschichte ist, wird der göttliche Geist hier das höhere, absolute Princip

*) Genes. I. 2.

dieser, ist Er es, der über dem dunkeln Gährungsprocesse des menschheitlichen Lebens, über den wogenden und strömenden Wassern der Geschichte als des sich entwickelnden Daseins der Menschheit, ordnend und gestaltend, leitend und erhaltend schwebt.

§. 16. Also — der Entwicklungsproceß der Natur hatte im Menschen seinen Einen und höchsten Schlußpunct gewonnen; die Spitze der Pyramide, in welche alle Puncte der tiefen und breiten Basis zusammen- und ausliefen und verjüngt aufgehoben waren, glühete und leuchtete im Vollicht des selbstbewußten Geistes; sie, die Gesammtnatur, war hoch über allen ihren bisherigen Individualisirungsversuchen endlich wirklich zum Einen Individuum geworden, und in und aus ihrer möglichst durchgeführten Selbstveräußerung zur möglichst durchgeführten Selbstverinnerung, zum reinst ausgewirkten Begriff ihrer selbst gelangt; auf der Höhe dieser ihrer vollkommenen Individualisirung ihrer selbst, und mit dieser reinen Ausprägung und Sublimirung ihres Gedankens war sie der Vermählung oder organischen Vereinigung mit dem persönlichen, selbstbewußten Geiste fähig und theilhaft geworden; letzterer (der freie Geist) fand die unfreie Natur als sein Eigenthum, sich selbst factisch als ihren Herrn und Meister, und Gott als das Urprincip seiner (des Geistes) selbst. Und insofern die Natur nur zum Einen Individuum verjüngt und über sich selbst erhoben, — nur zum höchsten Begriff ihrer selbst gelangt, im Menschen den Schlußpunct ihrer Geschichte gewinnen konnte, — ihn nur gewinnen konnte in der Vereinigung mit einem Einen, persönlichen Geiste, — und eben so die Idee des Menschen als des realen Repräsentanten der ideellen Einheit des großen geschöpflichen Weltorganismus die Mehrheit ausschließt und negirt: konnte der Mensch, der ursprünglichen Idee nach, nur Einer sein, oder mußte sich die Idee vom Menschen in der Schöpfung des Einen Adam erfüllen.

Und der Normal- oder Urzustand dieses Menschen — sieht man — konnte kein anderer sein, als

a) daß die Einheit zwischen Natur und Geist die vollkommen organische, die Idee der beiden Substanzialitäten und ihre ursprüngliche Relation zu einander vollkommen ausdrückende und darstellende war; und

b) daß der Geist Gottes über demjenigen schwebte und mit ihm in lebendigem Rapport war, der als Träger und reale Repräsentation der Idee des göttlichen Nichtichs das eigentlichste und vollendetste Eben- und Gegenbild Gottes darstelle.

So — in solcher ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit war Adam aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangen und fand er sich an den Eingang seiner Geschichte gestellt. Da letztere, wie wir gehört haben, nichts Anderes ist und sein kann, als die allmählige, dialektische Entwicklung und Offenbarung, das proceßartige Ins-Dasein-Treten des Gesammtinhalts des menschlichen (physischen und geistigen) Seins, und die Vereinigung und Verklärung des ganzen Menschenlebens mit und in Gott zu ihrem Ziel und Ende hat, so ist einleuchtend, daß wir die ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit des Menschen nicht (wie es oft genug geschieht), als die gegebene höchste Vollendung des menschlichen äußern und innern Daseins auffassen können, — als jene Vollendung, in welcher der Glaube = Schauen, die Hoffnung = Genuß ist, sondern als die gegenseitige normale Relation und wirklich organische Vereintheit der Elemente des Menschenlebens, insoweit diese von Gott abhingen und schöpferisch gegeben sein mußten, damit sich die Idee des Menschen als durch Gott realisirt darstelle.

§. 17. Diese gegebene organische Einheit aber konnte in dieser ihrer ursprünglichen Unmittelbarkeit, in der reinen Apriorität und Gegebenheit nicht stehen bleiben. Der Mensch, als geistiges, war freies Wesen, und mußte

— als solches — zum entschiedenen Selbstbewußtsein, also zur bewußten Unterscheidung Seiner als Creatur, und als freien Creatur, — also zum klaren Erfassen des wesentlichen Unterschiedes zwischen Geist und Natur und Gott sich erheben und vordringen, so wie sich die Idee von einem „freien" Wesen überall erst damit realisiren und erfüllen kann, daß dasselbe (auf Grundlage und mit Voraussetzung der ursprünglichen, vorzugsweise intelligenten, Differenzirung durch den göttlichen Geist) ethisch (mit Bewußtsein und freiem Willen), also aus sich selbst heraus, über sein Verhältniß und seinen Stand zu Gott und Natur selbst entscheide. Nur in und mit einer solchen Urthat, in welcher sich der creatürliche Geist eben so primitiv spontan oder als substanziale Autorität bewährt, wie er sich früher, in der ursprünglichen Differenzirung, primitiv als receptiv, oder in seiner Abhängigkeit und Bedingtheit dargethan hat, — nur auf der Spitze einer solchen Selbstentscheidung für oder gegen Gott (falle sie wie immer) kann und muß sich das Bewußtsein des Geistes über sein ursprüngliches Verhältniß zu Gott als dem Absoluten und zur Natur als der Unfreien, also das Bewußtsein von ihm selbst als dem freien vollkommen lichten und herausbilden, seine höhere Subjectivirung, somit die Idee eines freien Wesens in und durch sich erfüllen und auswirken. Also — wie gesagt — so gewiß der Mensch Creatur und freie Creatur war, so gewiß er sich in dem Bewußtsein von Sich als solcher, und überhaupt in seiner geistigen Subjectivität vollenden mußte und nur durch ein solches Factum und mit demselben vollenden konnte, und als sein geistiges Leben, in seiner vollkommenen Consolidation ein integrirendes Element und Moment seiner Geschichte bilden mußte, konnte auch ihm dieser verhängnißvolle Freiheitsact, dieses ethische Endurtheil für oder gegen Gott nicht erlassen werden.

Hiebei fällt die vollkommene Angemessenheit des dem

Menschen zu seiner Prüfung gegebenen „Verbotes" in die Augen. In demselben Augenblicke, wo Gott sich selbst als verbietend, und die, ihm übrigens zum Eigenthum gegebene, Natur als verboten*) dem freien Geiste im Menschen gegenüberstellt, sieht letzterer die Kluft zwischen ihm und der Natur und Gott entschieden aufgedeckt, Beide und er selbst treten in eigenthümlicher Subject-Objectivität auseinander und sich gegenüber, und der Moment der Versuchung, als Sollicitation zur Selbstentscheidung, wird ihm nothwendig zum Moment der vollkommenen Selbstverinnerung und Selbsterfassung, also des vollkommenen Bewußtwerdens Seiner selbst als Creatur und als freier Creatur, und Gottes als seines absoluten Herrn und Schöpfers, und der Natur als eines ihm zwar hörigen, aber nicht unbedingt hörigen, wesentlich von ihm verschiedenen und ihn in seinem Leben selbst beschränkenden, gleich ihm von Gott abhängigen Seins.

§. 18. Hier dürfte der Ort sein für ein Paar Worte Entgegnung auf das, was Hr. Prof. Baur in der zweiten Auflage seines unten angeführten Werks**) in der VII. Beilage wider den „Dualismus der neuesten katholischen Theologie," mit specieller Beziehung auf unsere Schrift: „Adam und Christus" 1835 vorbringt. Wir wollen und können uns hier jedoch auf keine weitläufige und detaillirte Beantwortung der Baur'schen Polemik einlassen, aus dem Grunde, weil (wie wir sogleich sehen werden) die eigentliche Antwort doch nur auf einer größern Entscheidung beruht, welche die Zeit sicher bringen wird. Es kann sich nur darum handeln, den Leser auf

*) „Tulit Dominus Deus hominem, et posuit eum in paradiso voluptatis, — — praecepitque ei dicens: *Ex omni ligno paradisi comede: de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas.*" Gen. II., 15—17.

**) Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhler's Symbolik. 2. Aufl. Tübingen, 1836.

den eigentlichen Grund aufmerksam zu machen, von welchem Hr. Baur seine trüben Schlammwölkchen und Sandwirbel aufsteigen macht, welche das muntere, klare Bächlein des Dualismus als Schmutzwasser darstellen sollen.

Den Eingang zu seiner Befehdung bildet ein Bekenntniß, das die katholische Wissenschaft wenigstens, als ein sehr kostbares und bedeutungsvolles aufzunehmen und festzuhalten hat. S. 681 nämlich heißt es: „Der Protestantismus strebt mit demselben Interesse, mit welchem er in dem Verhältniß des Menschen zu Gott alles durch die göttliche Gnade bedingt sein läßt, überhaupt nach dem absoluten Standpunct des absolut Einen Princips, und es läßt sich daher nicht läugnen, daß zwischen dem theologischen Princip der absoluten göttlichen Gnade, und dem philosophischen des absoluten Geistes, wie man auch über das philosophische System selbst, in welchem dieses Princip in seiner strengen Consequenz durchgeführt worden ist, urtheilen mag, ein innerer Zusammenhang statt findet. Es ist daher eine sehr natürliche Erscheinung, daß in demselben Verhältniß, in welchem der Protestantismus den durch seinen Standpunct bedingten Monismus sich zum Bewußtsein zu bringen sucht, auch der Katholicismus die Tendenz hat, sich in dem für ihn gleich nothwendigen Dualismus nicht bloß theologisch, sondern auch philosophisch abzuschließen.“ —

Also bis dahin hätte sich, Gott sei Dank, der große, verworrene Kampf, dem der Westphälische Friede kein Ende geben konnte, gelichtet und vereinfacht, daß er sich zum Zweikampf des Monismus und Dualismus contrahirt und das enge Terrain sich herausgestellt hat, auf welchem die Entscheidung erfolgen muß, — und daß auch der jenseitige Fahnenträger im Symbolenstreit die „Philosophie des absoluten Geistes“ als die dem Protestantismus wesentlich angehörige bezeichnet. Hätte Günther's „Letzter Symboliker“ nichts weiter bewirkt, als daß er dem dicken Baur'schen „Gegensatze“ obigen Ausspruch ab-

gepreßt oder entlockt hat, — sein Verdienst wäre groß genug für eine Mauerkrone von Seite der katholischen Kirche, — die ihm freilich dennoch alle Diejenigen versagen werden, die da nicht begreifen können oder wollen, daß die großen Processe, in welche die Menschheit dermalen verwickelt ist, endlich doch alle sammt und sonders vor den Gerichtshof des Denkgeistes gebracht werden müssen, und daß Natur und Geschichte sich mit ihren gerechten Ansprüchen mit vollem Vertrauen an diese letzte Instanz wenden können und müssen.

Daß die Orthodoxen und die Nichthegelianer auf protestantischem Boden gegen die Erhebung der logischen Philosophie zur eigentlich evangelischen eben so energisch protestiren werden, wie gegen den Papst, ist nicht zu zweifeln; aber gewiß ist auch, daß sie das „Hosianna dem Monismus!" wie es in dem dreihundertjährigen Triumphzuge ihrer Confession durch die Geschichte gerade jetzt sich hören läßt, eben so wenig zum Schweigen bringen werden, wie sie bis jetzt die Prätension nicht haben zum Schweigen bringen können, daß daß Papstthum mit der Bibel concordire. Ihr Protestiren wird ihnen nichts helfen, — warum? weil es in der That so ist, daß „zwischen dem theologischen Princip der absoluten göttlichen Gnade und dem philosophischen des absoluten Geistes ein innerer Zusammenhang Statt findet."

Und welches ist nun dieser innere Zusammenhang? Kein anderer, als daß der absolute Geist eben so die Substanz selbst des Menschen ist, wie das Gottesbewußtsein im Menschen das Selbstbewußtsein Gottes ist in ihm. Der ganze Mensch ist absolute Gnade, weil, wenn auch allerdings nicht der ganze absolute Geist oder die ganze göttliche Substanz, doch ganz — absoluter Geist oder nichts Anderes, als göttliche Substanz, wie jedes einzelne Naturproduct in Wahrheit zwar nicht die Natursubstanz selbst, doch nichts Anderes ist, als sie. Also Hegel's Verabsolutirung des Naturlebens als letzte Zuflucht für

den um eine Erklärung seiner „absoluten göttlichen Gnade" verlegenen protestantischen Denkgeist! — Der alte verlegene Protestantismus in seinem wissenschaftlichen Grunde als neu aufgelegter — Pantheismus! — Daß auf diesem Boden von keinem liberum arbitrium, von keinem „freien, selbstständigen Wesen des Menschen Gott gegenüber," die Rede sein kann, versteht sich von selbst. In der That — nirgends thut der Pantheismus bessere Dienste, als dort, wo es sich um Exterminirung der Freiheit handelt. Man öffnet die Schleusen, das große, weite Weltmeer bricht herein, und alle Mannichfaltigkeit und Selbstständigkeit verschwindet unter dem Einen flüssigen und formlosen Elemente. — Aber wer sieht nicht, daß, wo von keiner Freiheit, auch von keiner göttlichen Gnade die Rede sein kann? — Wird oder kann das Thier seine Existenz als Gnadenact des allgemeinen Naturprincips ansehen, da dieses in der Erzeugung von jenem gethan hat, was es nicht lassen konnte? — Wenn der Mensch die nothwendige und wesentliche Form des Weltgeistes bilden hilft, welche Gnade liegt darin, wenn letzterer die Substanz und das Wesen des Menschen bildet? —

Daß Baur seine absolute Gnade oder seine theologische Negation der Freiheit einem Günther gegenüber, den Gott mit der wunderlichen Gabe gesegnet (oder heimgesucht?) hat, aus jedem speculativen Gewebe auch den versteckteſten pantheistischen Einschlag herauszufühlen, so mir nichts, dir nichts auf den philosophischen Monismus zurückführt, will uns wirklich als speculativ-jugendlicher Leichtsinn erscheinen, — der sich denn auch in seiner Auffassung und Behandlung des philosophischen Dualismus bewährt und wiederfindet. Letzterer soll „die Zweiheit der Principien, die sein Wesen ausmachen, dadurch gewinnen, daß er den Menschen mit dem liberum arbitrium als freies, selbstständiges Wesen Gott gegenüber stellt." Dadurch gewinnt aber der Dualismus seine Zweiheit so gewiß nicht, als der intelligible Gegensatz des Menschen

zu Gott den Dualismus, d. h. den Gegensatz von Geist und Natur zu seiner Voraussetzung hat. Das Selbstbewußtsein des Menschen selbst ist es, das ihn den Dualismus lehrt. Muß nicht der Denkgeist im Menschen eben als denkend und selbstbewußt, wissen und erkennen und unterscheiden, was er selbst ist und wirkt, — und was nicht? Wenn er nun eine Doppelreihe von Lebenserscheinungen und Gedanken im Menschen findet, die einander in solcher Weise entgegengesetzt sind, daß sie durchaus nicht auf ein und dasselbe Princip zurückgeführt werden können, und von welchen er die eine Reihe mit eben der Sicherheit und Gewißheit dem Naturgrunde als einem qualitativ von ihm (dem Geiste) selbst verschiedenen zurückführt, als er (der Denkgeist) Sich — eben in seinem Selbstbewußtsein — als Grund seiner eigenen Erscheinungen gewonnen hat und hält: — wie könnte er da noch an einen bestehenden Monismus der creatürlichen Substanzen denken? — Und erst nachdem der Mensch sich als Doppelwesen, als die synthetische Einheit der beiden Principien der Weltcreatur, der Natur und des Geistes, gefunden und erkannt hat, und indem er sich so findet und erkennt, findet er auch Gott, und zwar als eine dritte, von jenen wesentlich verschiedene Substanz, als außer und über der Creatur, sich selbst als Contraposition Gottes, und den creatürlichen Geist mit dem liberum arbitrium als freies, selbstständiges Wesen Gott gegenüber. — Daß aber dieser Dualismus so gewiß nicht als ein „absoluter" (S. 693), d. h. unvermittelter und ganz und gar nicht zu vermittelnder zu betrachten sei, sondern, als Organismus, in seiner Mehrheit und Gegensätzlichkeit der Substanzen dennoch auch die Einheit der Idee und der Form zu bewahren und herzustellen wisse, dürfte nach dem früher Gesagten klar genug sein, — so wie es überhaupt Zeit wäre, dem Gerede vom „unversöhnten Dualismus" ein Ende zu machen, in welchem sich im Grunde doch nur das Unvermögen des Redenden ausspricht, sich noch eine

andere, als pantheistische (von der Natur hergeholte) Vermittelung zu denken.

Merkwürdig aber ist die totale Unfähigkeit des Herrn Prof. Baur, den monistischen Nebel zu durchbrechen, und sich auf den Standpunct des Dualismus zu versetzen, wie der Kampf gegen letztern es doch erforderte. Wenn er z. B. S. 693 ohne weiteres „im Gebiete des Geistes, wie in der Natur, nicht bloß ein Zu-sich-kommen, sondern auch ein Vor-sich-kommen, — nur in höherer Ordnung" statuirt und damit gegen den Dualismus zu argumentiren glaubt, so vergißt er ganz, daß dieses ja eben nur die Anschauungsweise der „Wissenschaft der absoluten Idee" ist, und daß der Dualismus den Monismus und seine Thesen nicht bloß verwirft, sondern auch die Prätension hegt, sie corrigirt zu haben. Wenn Hr. B. S. 694 die Frage stellt: „Wie kann die Menschheit als Geschlecht, also als Natur, d. h. als Inbegriff der menschlichen Individuen, etwas substanziell Anderes sein, als das Individuum als Geist? wie kann sie als Geschlecht den Naturcharacter an sich tragen, wenn die Individuen, deren Gesammtheit sie ist, jedes für sich als Geist von der Natur der Menschheit substanziell verschieden ist?" so ist augenfällig, daß der arme Mann mit aller Gewalt vom monistischen Standpuncte aus die Dinge dualistisch anschauen will, was Einen freilich schwindelnd oder toll machen könnte. Ist es ein Wunder, wenn Hr. B. auf die gräulichsten Inconsequenzen stößt, da er immer die große Voraussetzung des Dualismus vergißt und vom Monismus besessen bleibt? — Kann — ja muß er da nicht fragen: wie die Totalität ein wesentlich Anderes sein könne, als die Einzelheiten, aus denen sie besteht? Nun und nimmer kann z. B. das Geschlecht der Katzen etwas substanziell Anderes sein, als die Individuen sind, die das Geschlecht constituiren. Aber naiv klingt die Frage: Wie kann die Menschheit als Geschlecht, also als Natur etwas substanziell Anderes sein, als das Individuum

— als Geist? — Und wie kann die Menschheit als Geschlecht den Naturcharacter an sich tragen, wenn die einzelnen Menschen, jeder für sich, als Geist von der Natur der Menschheit wesentlich verschieden sind? — naiv klingen diese Fragen, weil der Frager mit denselben kund gibt, daß er in demselben Augenblick vergessen hat, wie wir eben mit der Gegenfrage vor ihm stehen: „Wie kann die Menschheit als Geschlecht, also als Natur, substanziell dasselbe sein, was der einzelne Mensch ist — als Geist?" Und: „Wie sollte nicht die Menschheit den Naturcharacter an sich tragen, — ein Eines, großes Geschlecht bilden können und bilden, wenn jeder Einzelne nicht bloß Geist und immanente Persönlichkeit, sondern auch Natur, und als solche ein wesentlich Anderes ist, als der Geist? Wer aber hat jemals behauptet, daß die Menschheit als Geschlecht den Naturcharacter an sich trage, insofern der einzelne Mensch Geist ist?" Man sieht, wie unser absolute Philosoph sich von der miserabelsten Petitio principii necken läßt, und dualistische Verhältnisse und Zustände durchaus als Monoculus betrachten und beurtheilen will. Sonst wäre es doch wohl so schwer nicht, einzusehen und zuzugeben, daß, wenn der Mensch einerseits als Kind der Nothwendigkeit und als Mitglied eines großen Ganzen, eines Geschlechts, — und andererseits als ein Sein-an- und für-sich, als freie, in sich beschlossene und darum beschließende Persönlichkeit erscheint, er denn doch wohl auch dualistisch, als Einheit zweier wesentlich verschiedener Principien aufgefaßt werden könne, wie er denn von jeher und bis auf diese Stunde sehr häufig so aufgefaßt wird; oder umgekehrt: daß, wenn der Mensch als die organische Verbindung zweier gegensätzlichen Substanzen — Natur und Geist — genommen wird, er sich nothwendig als ein geschlechtlich-persönliches Wesen, als Individuum eines Geschlechts, und als freie, selbstständige Ichheit darstelle. Um den allenfallsigen Irrthum einer solchen Vorstellungsweise aufzudecken, muß

man sich aber ohne weiters in dieselbe hineinversetzen; den Dualismus monistisch aufzufassen und zu behandeln bringt keinen größern Segen, als den Dualismus zum Tyrannen des Monismus machen, beides ist zum Teufelholen, d. h. man kann in letzterm Falle eben so dahin kommen, den Monismus geradezu für eine „Spottgeburt von Dreck und Feuer" zu erklären, wie Baur den Dualismus für „ächt manichäischen Zwiespalt" erklärt.

Derselbe Mißstand, nämlich des Kopfes auf der monistischen Hermesäule als Untergestelle, erzeugt bei Herrn B. noch den komischen Mißverstand, daß er unserm „Verunglücken der Freiheitsprobe" den Sinn unterlegt, als habe die Freiheit selbst die Probe nicht bestanden, sondern sei in derselben verunglückt und in Trümmer gegangen. Er selbst citirt zwar die Stelle aus unserer Schrift und schreibt sie ab, wo es heißt, daß „sich das freie Wesen in und mittelst der Freiheitsprobe, d. h. in und mittelst Selbstbestimmung für oder wider Gott, in der Idee Seiner als freien Wesens vollende und erfülle, — daß also die freie Creatur auch dort ihre Subjectivität durchbilde und feststelle, wo sie sich objectiv von ihrem absoluten Principe und Fundamente wegwende und losreiße, — daß also der Geist des Menschen auch in der verunglückenden, d. h. den geistigen und leiblichen Tod herbeiführenden, Freiheitsprobe, sich als freie Persönlichkeit auswirke und consolidire;" das hindert ihn aber nicht an Gegenbemerkungen, wie diese: „Hat Gott den Menschen frei geschaffen, so muß auch seine Absicht gewesen sein, daß der Mensch von seiner Freiheit Gebrauch mache; es ist daher schlechthin undenkbar, daß der erste Freiheitsgebrauch, in welchem der Mensch seine Freiheit nicht einmal in ihrem ganzen Umfange, sondern nur nach der Einen ihrer beiden Seiten factisch ausübt, das Vermögen der Freiheit selbst absorbirt haben soll. — Eine durch ihre Selbstvollendung sich selbst vernichtende Freiheit trägt in ihrem Princip den Widerspruch

in sich" — u. s. f. S. 683. — Es bedarf wohl kaum der Erinnerung, daß Hr. Baur hier nicht die Freiheit des Dualismus, d. h. jene Freiheit vor Augen hat, welche das Wesen des creatürlichen Geistes und den conträr-contradictorischen Gegensatz zur Naturnothwendigkeit bildet, sondern — abermal monistisch — jene relative Selbstständigkeit als Freiheit nimmt, in welcher das Einzelwesen als solches, dem Allgemeinen als solchem, gegenübersteht: — die Besonderung und Individualisation und Subjectivirung, wie sie das Naturleben mit sich bringt. Da mußte ihm freilich die unmittelbare Folge der Ursünde, — der Untergang des Menschen als Menschen, das heißt nach dualistischer Ansicht: als organischer Synthese von Geist und Natur, mit dem Untergange der Freiheit zusammenfallen und Eins sein, — so wie ihm überhaupt das liberum arbitrium des Katholiken (der weder Freiheit noch Nothwendigkeit in Gott dem Absoluten kennt) als absurdum erscheinen muß, indem auf dem Standpunct der absoluten Idee nur Gott, der Eine Weltgeist frei sein kann, seine Erscheinungen aber, oder Das, worin er sich auslegt und darstellt, die sogenannte Creatur, — als durch ihn bedingt und von ihm absolut abhängig, es nicht sein kann. Ist Gott der absolut freie (und das ist er nach dem philosophischen Glaubensbekenntniß Baur's), so kann die Freiheit des Menschen außer und neben der göttlichen auch nur als eine absolute, d. h. als barer Unsinn erscheinen.

So ist auch einleuchtend, wie dem Hegelianer Baur der primitive Sündenfall nicht als wirkliches Factum gelten kann, sondern als „die dem Menschen als einem endlichen Wesen anhängende Negativität seines Wesens." S. 684. „Die Ursünde" (heißt es S. 689) „jene verunglückte Freiheitsprobe, stellt sich nur mythisch als wirkliches Factum dar, dem Begriffe nach ist sie nur das dem Menschen als endlichem Wesen inhärirende Princip der Sünde. Was wir also als logischen Gedanken fest-

halten können, ist nur der einfache Satz: Adam ist als endliches Wesen, als Creatur, für sich betrachtet, ein mit dem Princip der Sünde und des Todes behaftetes Wesen. Es ist dieses nur die negative Seite des Menschen, die ohne eine positive nicht gedacht werden kann. Ist der Mensch seiner negativen Seite nach von Gott abgekehrt und abgefallen, so ist er seiner positiven Seite nach mit Gott Eins. Diese Einheit des Menschen muß, sofern der Mensch in der Entwicklung seines Geschlechts eine geschichtliche Erscheinung ist, auch zur geschichtlichen Thatsache werden, und — ist es geworden in dem Gottmenschen Christus. — Auf dem Standpuncte der verunglückten Freiheitsprobe, „wo der Mensch im vollen und wahren Sinne zum Teufel werden konnte, kann nicht gesagt werden, daß der Mensch an sich, seinem Begriffe nach, mit Gott Eins sei.“ — Hier also hat der Baur'sche Schlüssel seine Schuldigkeit gethan: — die schauderhafte Blaubartskammer der Weltgeschichte steht offen, und Gott Lob, das Ding ist nicht ein Viertel so arg, als man sich bisher erzählte. Mit dem geglaubten großen Falle des Geschlechtes ist es nichts, das ist bloß eine speculative Mythe; der Mensch ist und bleibt ewig Eins mit Gott, nur daß Beide nicht ganz und gar Eins, — und zwar dergestalt nicht ganz und gar Eins sind, daß der Nachtheil davon auf Seite des Menschen fällt, — daß der Mensch nämlich als Besonderes und Bedingtes im Gegensatz steht zu Gott als dem Allgemeinen und Unbedingten. Wird dieser Gegensatz, diese Negativität auf Seite des Menschen abstract erfaßt, also die positive Seite des menschlichen Wesens fallen gelassen, so steht er da — als der Gefallene. Recolligiren wir uns aber, d. h. erinnern wir uns unserer tiefinnersten Einheit, — unserer Einerleiheit mit Gott, der unverwüstlichen Herrlichkeit unsers Wesens, und halten wir diese Erinnerung möglichst fest, so hat sich an uns die Erlösung geltend gemacht und vollzogen, wir stehen da — als Gerechtfertigte, Ge-

heiligte. Daß wir uns aber unserer Göttlichkeit in unserer Menschheit erinnern und nicht in jener Abstraction stecken bleiben, dafür hat die Geschichte gesorgt, indem sie uns Einen vorführt und darstellt, der sich seiner und unserer Einheit mit Gott vollkommen erinnert hat, indem er sprach: „Ich und der Vater sind Eins," und der im schwersten Augenblicke seines Lebens — man weiß bei dieser Ansicht nicht recht: warum? — betete: „Auf daß Alle Eins seien, wie Du, Vater, in mir, und ich in Dir, daß auch sie in uns Eins seien!" — So wird der alte Tausendkünstler Pantheismus in unsern Tagen mit den schwierigsten Stücken fertig; der Schalk — er legt die Weltkugel, pechschwarz gefärbt, vor unsern Augen unter den Becher, macht, daß wir uns „in die Anschauung der Sünde so sehr als möglich vertiefen," und — Eins — Zwei — Drei, mit dem bloßen ABC der Wissenschaft der absoluten Idee ist die Escamotirung vollbracht, — die Sünde verschwunden! — — Doch haben die Cagliostro's unserer Tage gut zaubern: als Hexenmeister werden sie nicht mehr verbrannt, — und warum nicht? — weil man weiß, daß Geschwindigkeit keine Hexerei ist, und dann auch, daß oft gerade sie die am meisten Getäuschten und Gefoppten sind. So gibt es schon nicht wenige, die obiger Magie ganz auf den Grund schauen und wissen, daß sie bloß zur natürlichen gehört, — daß hier das alte Quid pro Quo obwaltet. Naturleben statt Gottesleben, — daß das Verhältniß des Menschen zu Gott hier aufgefaßt ist wie das des Besondern zum Allgemeinen, wie das des Individuums zum Naturprincip überhaupt. Wie könnte da noch von Freiheit und Freiheitsprobe, wie von einer Ursünde und dem Tode als Folge derselben, — wie von Erlösung die Rede sein? Denn in der That ist nicht schwer einzusehen, daß, wenn der alte Adam und sein Factum nicht geschichtlich ist, sondern als Mythe betrachtet werden muß, der neue, durch ihn bedingte ebenfalls nicht historisch zu sein braucht

und nicht historisch sein kann; „ist der erste Adam allerdings der gefallene Mensch, oder die in ihrer Negativität und Endlichkeit in sich selbst zerfallende Seite der menschlichen Natur, so ist der zweite Adam der in der Einheit mit Gott bestehende Mensch,“ *) — d. h. die in ihrer Positivität und wesentlichen Einheit mit Gott sich wieder recolligirende Seite der menschlichen Natur! — —

Und so sehen wir, wie Baur sagen kann und was er damit sagen will, „daß es nie einen Moment gegeben habe, in welchem der erste Adam seinen Halt und Bestand nicht im zweiten Adam, nach dessen Bild er geschaffen worden, gehabt hätte.“ (S. 691.) Abgesehen davon, daß nach unserer Ansicht der erste Adam erst nach seinem Falle den Halt und Bestand seines menschheitlichen Lebens dem zweiten Adam verdankt, weil dieser Fall nothwendig sein Zerfall (sein Tod) werden mußte: so würden die Leser sich sehr irren, wenn sie unter Hrn. Baur's „erstem und zweiten Adam“ einen wirklichen ersten und zweiten Adam, — also zwei persönliche Adame verstehen wollten. Weit gefehlt! Beides ist dasselbe Wesen: — der Mensch an sich, der abstracte Mensch. Nach der Theorie des Hrn. B. nämlich muß in jedem Menschen unterschieden werden sein Wesen, das, was ihn überhaupt zum Menschen macht, also das allen Menschen als solchen Gemeinschaftliche, Eine, Wahre, Positive, — das Göttliche im Menschen; und das nennt Hr. B. den zweiten Adam. Dann aber auch, was im gegebenen Menschen, im Einzelnen als solchen, dieses nicht ist, also das — das Allgemeine = Göttliche in ihm Negirende, den Gegensatz zu ihm Bildende: — die Besonderheit, Verschiedenheit, Mannichfaltigkeit. Und dieses heißt bei Hrn. B. der erste Adam. — Läßt also unsere erste Ansicht die Geschichte des Menschen überhaupt nach dem Falle durch die beiden Adame des Hrn. B. nur Geschichte, weil und in-

*) S. 691 und 692.

sofern der Mensch überhaupt Geschichte hat, denn sie sind dieser „Mensch überhaupt;" einen ersten und zweiten Adam als wirkliche historische Personen mit historischen Facten, d. h. mit weltgeschichtlichen Aeußerungen des liberum arbitrium, kann es in einer Theorie nicht geben, in welcher die Freiheit von Haus aus verunglückt ist, welche die Persönlichkeit, wenn auch nennt, doch nicht kennt; diese Theorie muß in jeder Rede von einem ersten und zweiten Adam als wirklichen Mitgliedern und persönlichen Auctoritäten des Geschlechts, von einer weltgeschichtlichen That des Einen wie des Andern, nur die Personification einer speculativen Idee, — eine philosophische Mythe erblicken.

Und so mag der Jammer der Zeit noch schreiender und herzzerreißender den alten vergessenen welthistorischen Wahrheiten Zeugniß geben, — es leben im christlichen Europa Doctoren und Professoren die Hülle und Fülle, die glückselig und gelehrt und oberflächlich genug sind, daß sie ohne Herzklopfen ihren ersten und letzten Gedanken daran setzen, dem armen Volke als verlornem Sohne darzuthun und begreiflich zu machen, daß die ihres Trostes und Lebenskerns beraubte, zur aufgeblasenen leeren Hülse gewordene Geschichte sein Lebensbrod, seine Erquickung sey.

Doch kehren wir zu unserm eigentlichen Thema zurück.

§. 19. In und mittelst also der großen Urthat, als freien Selbstbestimmung des creatürlichen Geistes für oder gegen Gott, wird der Geist in jeder Beziehung — fertig. Es lag in der Idee des freien Geistes als solchen (es war der Gedanke Gottes von ihm), daß er seinen Stand und sein Verhältniß zu Gott thatsächlich selbst affirmirte oder negirte, d. h. daß er — der Geist — selbst, in der ausgewirkten Form seines Seins (in seinem Dasein) zum Theil wenigstens das factische Resultat seiner eigenen Selbstbestimmung wäre, — und so ist und bleibt jene freie Entscheidung des Geistes, wie sie immer ausfallen möge, Entscheidung. In und mittelst derselben

ist das geistige Sein nicht nur in seine wesentliche Form vollkommen eingegangen, d. h. Das, was der Geist als selbstiges Princip und substanziale Auctorität sein kann und soll, ist wirklich, und seine Wirklichkeit ist vollkommen selbstig geworden, nicht bloß seine Ichheit ist in sich consolidirt und ausgewirkt, sein Selbstbewußtsein vollkommen gelichtet, sondern auch über seine (des Geistes) organische Beziehungen zu jedem andern (göttlichen und creatürlichen) Sein hat der große Freiheitsact definitiv entschieden, so, daß von nun an sein Dasein, indem es, der Idee des freien Geistes als solchen gemäß, auch in seinen großen Relationen ein Werk seiner Spontaneität sein mußte, nur in ewiger Vereintheit mit, — oder in ewigem Widerspruche gegen Gott besteht und bestehen kann. — Nun erst, mit dem Acte der freien Selbstbestimmung, ist der freie Geist als solcher fertig, — aber auch fertig, so daß der Gedanke an die Umkehr eines gefallenen Engels einen allseitigen Widerspruch involvirt, — der böse Geist unerlösbar ist und bleibt.

§. 20. Als Geisteswesen hat auch der Mensch die Freiheitsprobe zu bestehen; auch bei ihm hängt die letzte, vollständige Entwicklung der Form seines Daseins von seiner ethischen Selbstentscheidung für oder gegen Gottes positiven Willen ab, so, daß nicht bloß die vollkommene Entfaltung der Knospe seines Denklebens, sondern auch sein wirklicher organischer Bestand, d. h. sein aposteriorisches Verhältniß zu Gott und Natur dadurch bedingt ist.

Insofern aber der Mensch, als organische Synthese von Natur und Geist, ein durch den Geist in ihm der Region der bloßen Naturwelt, durch den Naturantheil in ihm der Region der Geisterwelt entnommenes, eben so von der reinen Natur, wie vom reinen Geiste qualitativ verschiedenes Wesen darstellt, muß auch das Resultat seiner primitiven Selbstentscheidung in dem einen wie in dem andern Falle ein ganz eigenthümliches, von dem der Freiheitsprobe des puren Geistes wesentlich verschiedenes sein. Mit der

ethischen Selbstentscheidung des letztern ist auch seine Lebens- und Daseinsentwicklung geschlossen, der freie Geist ist als solcher fertig, und sein Geschick entschieden: er ist entweder nicht bloß zur subjectiven, sondern auch zur objectiven Fülle seines Daseins vorgedrungen, lebt von nun an in unzertrennlicher Liebesverbindung mit Gott, dem absoluten Principe seines Seins, also ewig selig, — oder aber die vollkommene Entwicklung seiner Subjectivität oder Ichheit kam zu Stande in und mit der ethischen Aufhebung der ideellen Einheit Seiner als Creatur mit Gott, also im graden Widerspruch gegen die objective Erfüllung seines Daseins, wie sie gegeben wäre und nur gegeben sein kann in der freien Verbindung des creatürlichen Geistes mit seinem unbedingten Urgrunde, derselbe lebt von nun an ein unerlösbar gefallener Geist, ewig unselig. Anders ist es mit dem Menschen, in welchem der Geist mit der Natur verbunden ist, letztere mithin dem erstern gegenüber auch ihre Rechte hat, wo der Geist sich mit seinem Leben in gewisser Weise unter das Gesetz des Processes als der Lebensform der Natur gestellt sieht und nothwendig die Frage entsteht: wie sich die Freiheitsprobe als einfacher geistiger Willensact und als Grundmoment der vollkommenen geistigen Entwicklung, im Menschen zu dem, dem Geistesleben vereinten Naturleben verhalte, welchem letztern gemäß das menschliche Dasein erst nach und nach und mittelst einer Reihe einzelner und vereinter und gesteigerter Momente zu seiner Erfüllung und vollkommenen Entwicklung vordringt. Offenbar kann das menschliche Gesammtleben in und mit der Freiheitsprobe nur in gewisser Weise fertig werden; Eine Seite des menschlichen Daseins muß, wenn auch allerdings nicht unabhängig von dem großen Geistesacte, doch außer und neben ihm in eigener und besonderer Weise sich in die Erscheinung übersetzen.

Die Natur ist dem Geiste hörig und leibeigen, ihm soll sie dienen, der Geist aber hat als Spiritus rector den

Lebensgang der Natur zu überwachen und zu leiten, — die Menschenidee in demselben in jedem Momente geltend und siegend zu erhalten. Darum muß der Geist immer licht und klar und stark an der Spitze des großen Processes, auf der Höhe des Lebens stehen, so, daß seine Wirksamkeit sich nur nach dem jeweiligen Stande seiner organischen Relation zur Physis *modificirt* und dem dialektischen Gange der Geschichte sich *anpaßt*. Wir wissen, wie letztere allerdings als fortschreitende geistige Entwicklung, und das Ende derselben als der endliche Sieg des, mit dem Naturelemente ringenden Geistes erscheinen möchte, und wie sie grade in unsern Tagen allgemein so angesehen und honorirt wird: doch der Dualismus läßt uns hierin nichts Anderes, als den Ausdruck des polaren Gegensatzes erkennen, den die substanziale Verschiedenheit von Geist und Natur nothwendig ins Menschenleben und seinen Verlauf bringen muß, der aber den aprioriſchen, natürlichen Primat des Geistes im Menschenorganismus nicht aufheben oder nur verkümmern kann. — Also die Freiheitsprobe, als Majorennisirungsact des Geistes, ist für die Menschengeschichte — *Voraussetzung*.

Mit der glücklichen Durchführung dieses Actes war also auch der Mensch insoweit fertig, daß der organische Concentus seiner Geschichtsfactoren (Geist, Natur, Gott) vollkommen her- und festgestellt war, und die stufenweise fortschreitende Entwicklung und Darlegung von dem beginnen konnte, was die *Menschenwelt* eben als die organische Einheit von Geist und Natur, und als Gottesoffenbarung zu Tage zu stellen hatte. — Speculativen Phantasiestücken in hohem Grade abhold, können wir uns auf eine Schilderung der *Weltgeschichte ohne Sündenfall* durchaus nicht einlassen, sondern müssen uns mit der kurzen Andeutung begnügen, daß wir in derselben nichts Anderes, als eine wunderbare, in zwei großen Hauptperioden (zuerst mit vorwaltendem Naturleben — als *poetische*, dann mit vorwaltender Geistigkeit — als *wissen-*

schaftliche Zeit) verlaufende Idylle erblicken, an deren Ende Adam (und sein Geschlecht) in der Volloffenbarung aller Menschenherrlichkeit zum Vollgenuß himmlischer Seligkeit ans Vaterherz Gottes gesunken wäre.

§. 21. Aber jene große Willensprobe des Menschen konnte auch als Widerspruch gegen Gottes Willen sich durchführen, der Mensch konnte sich in der Negation Seiner als Creatur — er, der Repräsentant aller Geschöpflichkeit, sich mit der factischen Prätension der Absolutheit geistig-subjectiv vollenden: — was dann? —

Dann war seine Geschichte zu Ende, bevor sie begonnen, — sie war unmöglich geworden. — Wie so? — Der factische Widerspruch gegen Gott war und konnte nichts Anderes sein als Bundesbruch, — Bruch der organischen Verbundenheit mit Gott; durch die Sünde fiel der Mensch aus der Gemeinschaft des heiligen Geistes, d. h. er verfiel dem geistigen Tode; woher da noch die Möglichkeit einer Geschichte, von der das göttliche Princip ein constitutiver Factor ist, die nur durch die organisch-vereinte Wirksamkeit an Geist, Natur und Gott zu Stande kommen kann? — — Wo aber der Organismus in Einem seiner Centralorgane aufgehoben ist, fällt derselbe ganz auseinander, und wo die Idee eines Seins in Einem ihrer Grundelemente factisch negirt ist, besteht sie auch nicht mehr in den übrigen; darum mußte jenes thatsächliche Zerreißen jener ideellen, organischen Einheit des creatürlichen Geistes mit dem göttlichen, — eben als unnatürliche Auflösung des Organismus seines Seins und factische Negation Seiner selbst in seiner Idee — auch die natürliche Verbindung der beiden andern Factoren des Menschenlebens, der Natur und des Geistes, zerstören, mußte letztern mit der unfreien, von ihm wesentlich verschiedenen Natur, als zweitem Geschichtsprincipe, in gleichen Widerspruch bringen, und so den Menschen selbst, als Menschen — das heißt eben: als organische Synthese der beiden gegensätzlichen Substanzen aufheben; — wie der geistige,

so mußte auch der leibliche Tod die unmittelbare, augenblickliche Folge der Sünde sein, beide mit dieser und mitsammen coincidiren.

§. 22. Und der Mensch ist gefallen, und der Tod war und ist seiner Sünde Sold, — und die Menschheit besteht und lebt dennoch, — besteht und lebt mit und in dem Tode, und hat ihre Geschichte: — ist das ein Wunder? — Und wenn es eins ist, darf ich dann nicht mehr fragen: wie es damit zugeht? — Und warum darf ich dann nicht mehr so fragen? — Man sieht, der Denkgeist ist von vornherein aufs Katechisiren eingerichtet, aufs Fragen und Antworten; er kann nur schweigen mit der Frage im Munde, oder mit der Antwort im Herzen, — und wir stehen wieder bei der gewaltigen Quästion nach dem ideellen Grunde der Menschenerlösung.

„Warum ist der gefallene Mensch erlöst, und der gefallene Engel nicht?" — Wer kennt nicht die Antworten, mit denen man den Frage- als Plagegeist in dieser Beziehung zur Ruhe zu bringen gesucht hat? Die Einen hüllen den Kopf in den dichten, dunkeln Schleier des „unerforschlichen Rathschlusses Gottes;" die Andern sehen im Verführer die Eisenstange, die den Blitz des göttlichen Zornes auf Adam herab- — aber eben damit auch zum Theil von ihm abgezogen; die Dritten wissen und weisen nach, wie der Fall des Menschen nichts Anderes war, als Verdichtung und Materialisirung seiner Naturseite und Verdunkelung seiner Intelligenz, daß aber eben in und mit diesem Coagulations- und Scheidungsprocesse der Selbstbeschränkung des Falles gegeben, indem die Macht der Selbstconcentration und Abstraction, die im gefallenen reinen Geiste ganz und ungehindert sich durchführen konnte, in dem, durch die ihm verbundene, sich verfestende Natur gehemmten Menschengeiste gelähmt und gebrochen war, so daß er sein Fliehstreben nicht durchsetzen konnte und mit seiner Verneinung auf halbem Wege stehen bleiben mußte, aber eben in dieser Schwebe — in dem

Reste seiner ursprünglichen Wahrheit und Güte Gott die Handhabe darbot, ihn wieder ganz in die Höhe zu bringen und in integrum zu restituiren. — Man sieht leicht, wie Jene, die sich die schwere, dunkle Mosisdecke ohne Noth, weil hier nichts leuchtet, selbst über das Antlitz ziehen, — wie diese sich zu diesem ihrem Thun oder Lassen nur durch einen Syllogismus bestimmen können, der nicht viel besser ist, als der allbekannte: „Wer gut trinkt, schläft gut; wer gut schläft, sündigt nicht; wer nicht sündigt, kommt in den Himmel: — also — —." Die Ansicht derer aber, die dem armen Adam mit demselben Satan zu Hülfe kommen möchten, der ihn verführt hat, klingt sentimental genug, um dort, wo der Sündenfall im Paradiese als Schattenspiel an der Wand aufgeführt wird, ihre Wirkung nicht zu verfehlen, für den forschenden Geist ist sie zu sehr von der Oberfläche. Was endlich die dritte Theorie betrifft, so ist sie offenbar zu künstlich, weil zu natürlich (naturalistisch). — Wie sich unsere Creationstheorie über den ideellen Grund der Erlösung ausspricht, darf nunmehr wohl als bekannt vorausgesetzt werden. Die Erlösbarkeit des Menschen beruht auf dem Naturcharacter des Menschen; der Mensch war erlösbar, weil er Naturwesen, und als solches Geschlechtswesen war.

Stand der Mensch nämlich vor seinem Falle als Geschlecht (sexus) da, so bildete er die Grundlage eines gegliederten Organismus, der als solcher im Falle der Noth oder in der Noth des Falles zum Grund und Boden der Erlösung werden konnte — dadurch, daß Gott aus demselben und in dasselbe ein Menschenkind als eine neue Schöpfung setzte und organisch einfügte, das, eben als neue Setzung und Schöpfung, der Geschlechtsschuld, der Schuld des Ungehorsams des ersten Adam als Stammvaters des Geschlechtes, entnommen, und deßhalb, und als Kind und Mitglied des Geschlechts, eben jene alte, allgemeine Schuld durch ein neues Gehorsamsverdienst in demselben Geschlechte und für dasselbe

compensiren und aufheben konnte, indem sich dort, wo sich die Schuld und ihre Folgen vererben konnten und mußten: auf dem Boden der Natur und des organischen Zusammenhangs, sich nothwendig auch das neue Verdienst und seine Folgen vererbten, und zwar erstere nur, weil und indem letztere sich vererbten.

Allerdings war dieser „neue Mensch" nur möglich, wenn der alte Adam sich als Geschlechtsorganismus entwickelte, denn die alte Schöpfung mußte für die neue die Grundlage abgeben, der Erlöser als edles Propfreis oder Lebensauge dem todtkranken Stamme eingesenkt werden; da aber — nach dem Falle — das Menschengeschlecht nur bestehen und zeugend sich fortpflanzen konnte auf Grund und Boden (unter Voraussetzung) jenes neuen Menschen und seines Genugthuungswerkes, so ist, umgekehrt, auch dieser als Princip der Geschlechtsexistenz, als (geistiger, höherer) Stammvater und zweiter Adam zu betrachten, der, wie durch den ersten bedingt, so für diesen Bedingung ist.

Und daher das bedeutungsschwere Wort von Gott vor der Freiheitsprobe Adams: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei. Wir wollen ihm eine Gehülfinn (Helferinn) geben, — deren Saame (im Falle der Noth) der Schlange den Kopf zertreten kann und wird." Und Gott versetzte Adam, in welchem auch die letzte Formation der innern, substanziellen Gegensätzlichkeit der Natur: die geschlechtliche (doppelsinnig) aufgehoben war, in dieselbe zurück, bildete den Menschen zu Mann und Weib, und sprach über sie den Segen: „Wachset und mehret euch."

Wir müssen erinnern, daß man uns an dieser Stelle auffallend mißverstanden, indem man uns jenes alten Irrthums bezüchtigen zu wollen die Miene machte, der den geschlechtlichen Gegensatz in der Menschheit in einen unmittelbaren, nothwendigen Causalzusammenhang mit der Sünde selbst bringen wollte. Man meinte, nach unserer Theorie der Ehe sei das Gebot: „Seid fruchtbar und mehret euch!" für gleichlautend zu halten mit dem:

„Sündiget!“ oder wenigstens müsse man annehmen, daß es nun dem Menschen nicht mehr frei stand, *nicht* zu sündigen, indem er nothwendig eines der beiden Gebote übertreten mußte, da er, hätte er nicht von der verbotenen Frucht gegessen, ohne Fortpflanzung hätte leben müssen. — Als ob der Sündenfall nicht das Werk der *Freiheit* geblieben wäre auch damals noch, nachdem der Mensch als Mann und Weib dastand; oder als ob die Entwicklung in ein großes Geschlecht ohne die eingetretene Nothwendigkeit der Erlösung sinn- und zwecklos geblieben wäre. Wenn sich die Idee des Menschen in dem Einen Adam allerdings realisirt hatte, der ungewisse Ausgang der Freiheitsprobe es aber rathsam machte, den in Adam aufgehobenen geschlechtlichen Gegensatz wiederherzustellen, — welche Gefahr oder welcher Widerspruch, oder nur welcher Uebelstand wäre denn eingetreten in der Schöpfung, wenn die Menschheit sich zwar organisch entwickelt und fortgepflanzt hätte, der Sündenfall aber ausgeblieben wäre? — wenn man am Ende nur hätte sagen können, aber auch hätte sagen müssen: „Falls der Mensch in der Freiheitsprobe gefallen wäre, hätte die Geschlechtlichkeit einen Erlöser möglich gemacht; nun ist er zwar nicht gefallen, und der Erlöser nicht nothwendig geworden, aber die geschlechtliche Entwicklung ist dennoch als ein *Segen*, — und wäre es auch nur, weil als ein unvergleichliches Zeugniß der *göttlichen Liebe* zu betrachten.“

§. 23. Uebrigens sieht man leicht, daß die Wiederherstellung des zerrissenen organischen Zusammenhangs von Natur und Geist und Gott, die Wiederherstellung der durch den Fall zertrümmerten Menschenexistenz vollkommen den Character einer *Neuen Schöpfung* hat, also nur von Demjenigen ausgehen konnte, der überhaupt nur *schaffen* kann: — von Gott, und in der göttlichen Trinität vom Logos Gottes. Insofern also die Erlösung *als Genugthuung* nur ein *Mensch* als Mitglied des Geschlechtes zu leisten vermochte, dieselbe aber *als Neue*

Schöpfung Gott nothwendig anheimfiel, mußte „das Wort Fleisch werden und unter uns wohnen;“ den wunderbaren Act der Rettung der Menschheit aus dem leiblichen und geistigen Tode, in welchem die beiden Momente: Erlösung und Neue Schöpfung, und Neue Schöpfung und Erlösung coincidiren, konnte nur ein Gott-Mensch vollbringen.

Und alles Leben, welches die Menschheit nach dem Falle lebt, muß als neues, — als Wunderleben betrachtet, d. h. auf Christus als das Eine und eigentliche Wunder, weil Neue Schöpfung auf dem Grunde der Alten, im Geschlechte, als auf sein Princip zurückgeführt werden. Die Menschenexistenz nach dem Falle ist das stehende Miraculum — durch Christus das Mysterium; keine Geschichte, des Ganzen wie des Einzelnen, ohne Ihn, — Er stets in und mit der Geschichte.

Recensionen.

Sancti patris nostri Ioannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani opera praestantissima. Graece et Latine. Ad fidem optimorum librorum, praesertim ad editionem D. B. de Montfaucon, prooemiis, notis, variis lectionibus illustrata, nova autoris *(auctoris)* vita, historia literaria et indicibus locupletata. Cura Friderici Guilielmi *(Guilelmi)* Lomler. Tom. I. pars 1, sex libros de sacerdotio continens. Rudolphopoli, sumptibus et typis Güntheri Fröbel. 1837. XII und 76 S. 4.

Nicht aus diesem Titel (Chrysostomi opera praestantissima heißt nicht die vorzüglichsten von den Werken des Chr., sondern die gar vortrefflichen Werke des Chr.), sondern erst aus dem kurzen Vorworte des Herausgebers erfahren wir, daß dieser aus der großen Masse der Schriften des h. Chrysostomus die interessantesten auswählen und durch einen neuen Abdruck sowohl jüngeren Theologen, als auch bejahrten Priestern (sacerdotes aetate graves) leichter zugänglich machen will. Wir sagen durch einen neuen Abdruck: denn eine neue Ausgabe oder Recension können wir das Unternehmen des Herrn Dr. Lomler nicht nennen, wenigstens nicht nach der vorliegenden Probe, da er sich damit begnügt hat, den Griechischen Text und die Lateinische Uebersetzung der Bücher de sacerdotio nach der Ausgabe von Montfaucon abdrucken zu lassen, ebenso dessen oberflächliche

Einleitung zu diesem Werke und dessen ohne Plan zusammengeschriebenen kritischen Noten (nur einige wenige und unbedeutende kommen neu hinzu) zu wiederholen, und eine literarische Uebersicht zuerst der Ausgaben aller Werke des Chrysostomus, darauf der speciellen Bearbeitungen der Bücher de sacerdotio und der Uebersetzungen dieses Werkes aus gangbaren Quellen mitzutheilen. Für das Leben, nicht bloß für Bücherschränke oder Critik und Gelehrsamkeit hat der Herausgeber diese Arbeit bestimmt: *Vitae* (so sagt er im Anfange des Vorworts), non modo forulis (soll wohl heißen non forulis), vel arti criticae et eruditioni subtili, *vitae* novam hanc editionem librorum praestantissimorum S. Ioannis Chrysostomi dedicavimus. Was diese Worte bedeuten sollen, ist nicht klar. Critik und Erudition sind nothwendige Erfordernisse bei der Bearbeitung eines Schriftwerkes aus alter Zeit; auch können Andere durch eine solche Bearbeitung Gelegenheit bekommen, ihr critisches Urtheil zu üben und den Kreis ihres Wissens zu erweitern, ob aber jemals ein Herausgeber alter Schriftwerke diese der Critik und Erudition, und nicht dem Leben, widme, wissen wir nicht und können uns überhaupt keine klare Vorstellung davon machen. Keineswegs aber ist uns dunkel geblieben, was Hr. L. sagen wollte, weil der Verfolg seiner Vorrede darüber keinen Zweifel übrig läßt. Er wollte sagen, in dieser Bearbeitung sollten alle Fragen, wozu Critik und Gelehrsamkeit in einem mehr als gewöhnlichen Maße erforderlich wären, unberührt bleiben, und dieselbe sei ganz allein für einen practischen Zweck bestimmt: Eo tantum consilio hanc paramus editionem, ut theologi, iuniores pariter atque sacerdotes aetate graves (soll so viel heißen als aetate provecti), ex illorum librorum lectione nova capiant muneris rite administrandi incitamenta, indeque magis magisque idoneos officiis sese praestare elaborent. Für einen solchen bloß practischen Zweck scheint uns eine gelungene und dem Original

möglichst treu bleibende Uebersetzung in die Muttersprache um vieles angemessener, wie wir gerade von dem Werke des h. Chrysostomus de sacerdotio in neuerer Zeit zwei sehr brauchbare deutsche Uebersetzungen durch die Herren Hasselbach und Ritter erhalten haben. Die Lateinische Uebersetzung von Montfaucon, welche Hr. Lomler dem Griechischen Texte zur Seite in seiner Quart-Ausgabe (die Ausgabe in octav ist von dieser nur durch das Fehlen der Lateinischen Uebersetzung verschieden) hat abdrucken lassen, leidet an vielfachen Mängeln und ist wegen der kleinen Schrift in dieser neuen Ausgabe schwer zu lesen.

Für den Critiker und den Gelehrten ist dieser Abdruck ebenso unzureichend, wie die Bearbeitung aller Werke des h. Chrysostomus durch Montfaucon, obgleich durch diesen Ausspruch dem letztern weder sein großes Verdienst für die Herstellung eines lesbareren Textes und die Bekanntmachung früher noch unbekannter Schriften bestritten werden soll: allein das läßt sich nicht läugnen, daß Montfaucon nach keinen festen Grundsätzen verfahren ist, als er den Text in den einzelnen Werken feststellte, daß er daran nach einem gewissen Gefühle feilte, und sich des Werthes der von ihm benutzten Handschriften nie recht bewußt geworden ist. Daher führt er aus seinen critischen Zeugen auch nur die Varianten an, welche ihm einiges Gewicht zu haben scheinen, und meistens mit der ungenauen Bezeichnung *plures mss.*, *alii*, *quidam*, tres mss. u. s. w. Was soll nun aber eine so angelegte Varianten-Sammlung in einer Ausgabe bedeuten, welche wie die oben genannte nur einen practischen Zweck verfolgt? Hr. Lomler würde für seinen Zweck besser daran gethan haben, wenn er auf alle Varianten verzichtend den Griechischen Text mit einer Deutschen oder einer fließenden und correcten Lateinischen Uebersetzung begleitet hätte. Leicht ist jedoch die Aufgabe keineswegs, den h. Chrysostomus ganz und gar in seinem Geiste, mit allen seinen Eigenthümlichkeiten und rhetorischen Künsten Deutsch oder Lateinisch so sprechen zu lassen, daß der

Genius dieser beiden Sprachen nicht aufgegeben wird. Wenn wir aber nach dem, was uns vorliegt, urtheilen sollen, so halten wir unsern Herausgeber für unfähig, eine solche Aufgabe zu lösen. Denn, wenn derselbe auch an der Lateinischen Uebersetzung des Montfaucon nichts Wesentliches ändern wollte, so hätte derselbe doch wenigstens dessen verkehrte Interpunctionsweise durchweg verbessern sollen, was eben so wenig überall geschehen ist, als im Griechischen Texte, worin auch eine den neuern Forschungen der Griechischen Grammatik entsprechende Orthographie vermißt wird. So lesen wir noch *κᾆν* für *κἂν*, *κᾀνταῦθα* für *κἀνταῦθα*, und Mehres derselben Art. Der Herausgeber glaubt zwar dieser und ähnlicher Kleinigkeiten überhoben zu sein durch seine Erklärung: Suscepimus hanc molem laboris et curarum ...., non ut doctorem umbraticum agentes quaestionem, utrum *διατί* an *διὰ τί*, utrum Ioannes an Iohannes scribendum sit, excuteremus, et aliis huiuscemodi minutiis operam daremus seu potius nugaremur. Hr. Lomler hat Recht, wenn er hiermit sagen will, daß die Beantwortung jener grammatischen Fragen nicht in einen Commentar zu den Schriften des h. Chrysostomus gehöre, allein er hat Unrecht, wenn er andeutet und durch die That zu verstehen gibt, daß ein Herausgeber des Chrysostomus von diesen Dingen nichts zu wissen brauche. Denn was soll man von einem Herausgeber Bedeutendes für einen Schriftsteller erwarten, der selbst nicht einmal über solche Kleinigkeiten Rechenschaft abzulegen weiß? Dafür gleich noch einen andern Beleg! Montfaucon führt in der Einleitung (er nennt sie Monitum) das Urtheil des Suidas über die Darstellung des Chrysostomus in den Büchern de sacerdotio an, welches dahin lautet, sie seien ausgezeichnet *τῷ τε ὕψει καὶ τῇ φράσει, καὶ τῇ λειότητι καὶ τῷ κάλλει τῶν ὀνομάτων*, und fügt folgende Uebersetzung bei: tum sublimitate et dictione, tum lenitate et elegantia verborum. Was soll sich der Leser unter *lenitas*

verborum denken? etwa Worte milden Sinnes? Allein Suidas beschreibt durch die beiden letzten Ausdrücke denjenigen rhetorischen Character des Werkes, wonach die Verbindung der Wörter zu Sätzen jede Härte und jeden Anstoß vermeidet; auch heißt λειότης niemals lenitas. Montfaucon wollte offenbar schreiben tum levitate (das ist laevitate Glätte) et elegantia verborum. Dergleichen hätte Hr. Lomler schweigend verbessern sollen. Größer ist ein anderer Irrthum von Montfaucon in demselben Monitum, welcher ebenfalls unberichtigt geblieben ist. Chrysostomus nämlich erzählt in dem Eingange zu dem Werke de sacerdotio von sich (vielleicht von einem Andern), daß er in seiner Jugend das Gericht belagert und die Vergnügungen der Bühne eifrig aufgesucht habe. Dieser Worte gedenkt Montfaucon zweimal in der Weise, daß er darunter die Bemühungen des Chrysostomus als Sachwalter und dessen Liebhabereien am Theater versteht. Allein Chrysostomus versteht unter der Bühne (σκηνή) die rhetorische Schule, worin sich die Jünglinge durch Reden über fingirte Fälle für die Zukunft zum Redner vor Gericht auszubilden pflegten. Chrysostomus hörte vor Gericht Reden über wirkliche und in der Schule über fingirte Rechtsfälle. Mit einer kurzen Note hätten dergleichen Irrthümer berichtigt werden können. Allein wir lassen diese Kleinigkeiten, um über einen wichtigern Punct noch einige Worte zu sagen. Man hat schon sehr früh die Frage aufgeworfen, wer wohl der Basilius sei, welchen Chrysostomus in den Büchern de sacerdotio als seinen Jugendfreund und Unterredner über das Priesterthum aufführt, von ihm das Merkwürdige erzählend, daß er gleich nach Beendigung seiner Studien aufgefangen und zum Bischof ernannt worden wäre. Am wahrscheinlichsten ist Montfaucons Ansicht befunden worden, der genannte Basilius sei derselbe mit demjenigen, welcher sich als Bischof von Raphanea in Syrien in der Constantinopol. Synode vom Jahre 381 unterschreibt. Allein der

Umstand, daß Chrysost. den Sitz des angeblichen Bischofs nicht im mindesten bezeichnet, auch die Art und den Ort ihrer Zusammenkunft ganz unbestimmt läßt, und Einiges andere, dessen wir gleich gedenken wollen, empfehlen vielmehr die von Hasselbach in dessen Vorrede zur Deutschen Uebersetzung der Bücher vom Priesterthume ausgesprochene Meinung, daß in der Unterlage des Gesprächs mehr Dichtung als Wahrheit anzutreffen sei. Wenn Referent dieser Ansicht beistimmen muß, so kann er jedoch darin dem Hrn. Hasselbach nicht folgen, wenn dieser seine Meinung selbst wieder zur Hälfte aufgibt, indem er hinzusetzt: „Will man indessen hier, wie billig, die geschichtliche Schranke nicht gar in's Blaue hinausgeschoben wissen, so möchte der Annahme nichts eben im Wege stehen, daß ein Basilius, dessen Dasein wir in realem Boden wurzeln lassen, der vertrauteste Jugendfreund des Chrysost. gewesen sei." Wir geben nicht allein dieses nicht zu, sondern behaupten auch, daß jener Ich (ἐγώ), worunter man allgemein den Chrysost. versteht, ebenfalls nicht in realem Boden wurzele, sondern daß wir es hier mit einem idealen Ich und einem idealen Basilius zu thun haben. Daß unter ἐγώ Chrysost. zu verstehen sei, dafür spricht weiter nichts, als daß die Abschreiber und Editoren vor die Partien des Gesprächs, welche mit der ersten Person anfangen, die Anfangsbuchstaben des Namens Ἰωάννης gesetzt haben. Dagegen spricht aber Folgendes. 1) Der Entschluß der Väter (welcher? wird nicht einmal angegeben), zwei junge und unbekannte und noch nicht erprobte Männer, von welchen einer sogar als Wildfang bekannt ist, zu Bischöfen zu ernennen, ferner die Flucht des Einen und das Einfangen des Andern, wie dieses im Eingange zu unserm Gespräch berichtet wird, Alles dieses lautet so abenteuerlich, daß wir keine geschichtliche Wahrheit darin zu finden im Stande sind: als erdichtete Einkleidung zu einem Gespräch aufgefaßt, ist gegen das Ungewöhnliche und Auffallende nichts zu erinnern. Daraus erklärt sich zugleich,

warum weder der bischöfliche Sitz des Basilius, noch der für den andern Unterredner Anfangs bestimmte genannt wird. 2) Der in der ersten Person von sich sprechende erzählt im Eingange des Werkes, daß weder er selbst, noch sein Freund Ursache gehabt hätten, auf die Größe ihres Vaterlandes stolz zu sein. Chrysostomus stammte aus Antiochien in Syrien, einer damals angesehenen und wohlhabenden Stadt; er konnte demnach jenes von sich nicht aussagen. 3) Die Zeit, worin das Gespräch über das Priesterthum nach der Fiction des Verfassers gehalten wurde, würde, wenn Chrysostomus einer der Unterredner wäre, zwischen das Jahr 372 bis 375 fallen, wie Montfaucon berechnet hat. Damals aber war die Mutter des Chrysostomus höchstens 47 Jahre alt, und hiermit steht wieder im schärfsten Widerspruche, daß die Mutter, welche den Freund des Basilius (den Chrysost. nach der gewöhnlichen Annahme) vom Mönchthume zurückhalten will, sich als eine Frau im höchsten Alter mit folgenden Worten (I, 2) beschreibt: *τοὺς μὲν γὰρ νέους ἐλπὶς καὶ εἰς γῆρας ἥξειν μακρόν· οἱ δὲ γεγηρακότες ἡμεῖς οὐδὲν ἕτερον ἢ τὸν θάνατον ἀναμένομεν.* Zuletzt dürfen wir auch darauf einiges Gewicht legen, daß Chrysostomus nach dem Zeugnisse des gleichzeitigen Palladius eine ältere Schwester hatte, daß aber die Mutter des in der ersten Person sprechenden Unterredners in dem Sinne spricht, als hätte sie niemals mehr als einen Sohn gehabt. Alles dieses zusammengenommen scheint zu der oben ausgesprochenen Ansicht zu berechtigen, daß beide Unterredner rein erdichtete Personen seien, ein Umstand, welcher von einem Biographen des Chrysost. wohl erwogen und geprüft werden muß. Vielleicht gibt uns Hr. Lomler, welcher eine neue Biographie des Chrysost. herauszugeben gedenkt, über diesen Punct sicheren Aufschluß, oder findet sich durch die vorstehenden Bemerkungen veranlaßt, diesen Gegenstand einer neuen und sorgfältigen Prüfung zu unterwerfen.

Historische Entwickelung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel zu näherer Verständigung des wissenschaftlichen Publicums mit der neuesten Schule dargestellt von Heinrich Moritz Chalybäus, Doctor d. Phil. und Professor an der Königl. Militärbildungsanstalt zu Dresden. Dresden, Ch. F. Grimmer'sche Buchhandlung. 1837.

Dieses Buch enthält eine Reihe von Vorlesungen, welche der Verfasser im Winter 1835/6 in Dresden vor einem Kreise von Verehrern der Wissenschaft über den im Titel angegebenen Gegenstand gehalten hat (S. Vorrede S. VII). Er übergibt sie durch den Druck dem deutschen litterarischen Publicum, damit sie auch in weitern Kreisen das Ihrige wirken mögen; sie sollen nämlich zunächst denjenigen Theil des wissenschaftlich gebildeten Publicums, dessen Universitäts-Studien in die Blüthezeit Kantisch-Jacobischer Philosophie fielen, dem aber später Berufsgeschäfte es nicht verstatteten, den Fortgang dieser Wissenschaft mit erforderlichem Eifer zu verfolgen, diesen sollen sie über das, was in den Schulen der Philosophen über die höchsten Angelegenheiten der Menschheit verhandelt worden, in Kenntniß setzen, dann aber auch jungen Academikern bei ihren Privatstudien zum Begleiter dienen. Ref. gesteht es gern, daß ihm keine Erscheinung auf dem Gebiete der neuesten Litteratur bekannt geworden ist, die mehr geeignet wäre, ihre Bestimmung zu erfüllen, als die vorliegende; der Umfang der Schrift entspricht ihrer Bestimmung, der Inhalt ist wahr, die Darstellung klar, und dies sind gewiß Eigenschaften, die sie schätzbar machen müssen, schätzbar insonderheit allen denen, die es wissen, welche ungeheuern Schwierigkeiten das Studium der einzelnen philosophischen Systeme in den Werken ihrer Urheber bietet, wenn man eine übersichtliche Anschauung ihrer Hauptmomente nicht dazu mitbringt, wenn man sie insbesondere nicht schon als nothwendige Momente im Entwickelunge-

gange der Philosophie, ihre Stellung, die sie als Glieder in der Kette der Entwickelungsformen einnehmen, nicht schon historisch aufgefaßt hat. Wodurch die vorliegende Schrift aber vor allen Erscheinungen ihrer Art mit Beifall begrüßt zu werden verdient, ist eben die in ihr waltende Einfachheit und Klarheit der Darstellung, die man bei verwandten Erscheinungen (die der Verf. mit vollem Rechte „seltsame und unverständliche Sibyllenblätter" nennt) so sehr vermißt. Man darf sich nicht daran stoßen, daß die Form der Vorlesung, in welcher der Gegenstand ursprünglich mitgetheilt ward, beibehalten ist, etwa jene den Leser ermüdende Weitläufigkeit befürchtend, die dem Character der Vorlesungen eigen ist: an Wiederholungen fehlt es allerdings hin und wieder nicht; allein die veränderte Form, unter welcher sie vorkommen, benimmt ihnen das Belästigende, und ist geeignet, die richtige und vollkommne Auffassung eines so schwierigen Gegenstandes, wie die neuesten philosophischen Systeme, insbesondere das Herbart'sche, Schelling'sche und Hegel'sche anerkannter Maßen sind, zu fördern, oder dem Leser die Ueberzeugung zu geben, daß es ihm mit einer solchen Auffassung bei der ersten Mittheilung bereits gelungen sei.

Der Verfasser knüpft an Locke's sensualistischen Standpunct an, von wo aus er den Entwickelungsgang der Philosophie, wie ihn die nach einander hervorgetretenen einzelnen Systeme zeichnen, verfolgt. Er findet als die Grundfrage alles Philosophirens die nach dem Ursprunge unserer Erkenntnisse, und was durch die Beantwortung dieser Frage intendirt wird, ist ihm die Entscheidung über Zuverlässigkeit dieser Erkenntnisse. Diese Ansicht ist allerdings richtig, und gerade darin, daß der Verf. sich von ihr bei den historischen Entwickelungen leiten läßt, sind die eigenthümlichen Vorzüge dieser letztern begründet.

Locke ließ alle unsere Vorstellungen von den Gegenständen allein herstammen: aus den Vorstellungen bildet

der Verstand seine allgemeinen Begriffe, aus diesen werden Urtheile, Schlüsse; kurz das ganze System des Denkens wird aus denselben zusammengesetzt, so daß die Wahrheit desselben auf der Wahrheit der ursprünglich von den Gegenständen auf unsere Sinne gemachten Eindrücke beruht. Selbst auch unsere Begriffe von Verhältnissen der Dinge zu uns und zu einander stammen lediglich aus der Erfahrung, und ihre Wahrheit beruht auf derselben; daß z. B. eine allgemeine Verkettung von Ursache und Wirkung Statt finde, wissen wir bloß deswegen, weil wir diesen Zusammenhang in der Wirklichkeit aufzeigen können, und ihn oft genug selbst erfahren. Locke selbst zog aus dieser Grundansicht die Folgerung, daß auch der Satz vom Grunde nicht, wie überhaupt kein Satz, allgemeine Gültigkeit habe, indem er sich nothwendig auf das nie ganz zu erschöpfende Gebiet der Erfahrung beschränke. Wenn der Satz auch Wahrheit habe: alles bisher Erfahrene hatte einen Grund; so berechtige dies doch nicht, demselben eine Form zu geben, in welcher er ein allgemeines Gesetz ausspricht, die Form: Alles (absolut Alles), was ist, muss einen Grund haben.

Weiter aber noch in der Beschränkung der Gültigkeit dieses Satzes ging der Skeptiker David Hume, ja er hob denselben auch in seiner Beziehung auf einzelne Fälle als einen, dessen Wahrheit in der Erfahrung nachgewiesen werden könne, auf. Der ursachliche Zusammenhang ist nach Hume kein Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung; wir mögen immer Eines wahrnehmen, nachdem wir das Andere wahrgenommen haben, also das „post hoc“ mag Gegenstand unserer Beobachtung sein; aber daß Eines durch das Andere werde, das „propter hoc,“ das Band der ursachlichen Thätigkeit, welches das Eine mit dem Andern verknüpft, entzieht sich unsern Sinnen durchaus.

Diese allerdings wahre Behauptung war ein Fortschritt in der Philosophie, den der Verf. auch hervorhebt. Allein es wäre unseres Erachtens den folgenden Entwicklungen

förderlich gewesen, wenn an dieser Stelle die Momente, wodurch das Hume'sche System mit dem Locke'schen übereinstimmt und von demselben sich unterscheidet, aufgeführt worden wären. Hume stimmte mit Locke in der Behauptung überein: alle unsere Erkenntnisse seien aus der Erfahrung her, und fänden die Nachweisung ihrer Wahrheit nur in derselben; er wich aber von diesem ab dadurch, daß er den Satz vom Grunde als einen Erfahrungssatz durchaus aufhob, und dafür nur eine Aufeinanderfolge des Einen nach dem Andern gelten ließ, dem er dann wieder in Uebereinstimmung mit Locke nur für das Gebiet der Erfahrung Gültigkeit zuerkannte, so daß er auch für dieses Gebiet durch eine einzige abweichende Erfahrung seine Allgemeingültigkeit verlieren könnte.

Denjenigen, welche diesen Hauptsatz Hume's von Kant bestritten werden lassen, gegenüber, behauptet der Verf. mit vollem Rechte, daß Kant ihn vielmehr als den allein richtigen aufgenommen, aber andere Folgerungen daraus gezogen habe. Kant gab die Unmöglichkeit, den Satz vom Grunde aus der Erfahrung als wahr und allgemein gültig zu erweisen, zu; aber mit Rücksicht auf die Thatsache, daß er doch allgemein als wahr angenommen werde, folgerte er seine absolute Apriorität, sein Gegründetsein in der ursprünglichen Einrichtung des menschlichen Geistes; und indem er mit philosophischer Consequenz den Schluß von der subjectiven Nothwendigkeit auf die objective Realität desselben bestritt, ließ er die Entschiedenheit über Wahrheit, als über die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Gegenständen, als ein für die Philosophie unerreichbares Ziel fahren, und statuirte dafür gesetzliche Nothwendigkeit der Vorstellungen. Nur weiß der Mensch nach Kant von einer Welt, wie er sie sich vorstellen muß, nicht auch von einer, wie sie außer seiner Vorstellung und unabhängig von derselben ist; alle nothwendigen Vorstellungen und Begriffe sind nur subjective Formen: die Vorstellungen von Zeit und Raum

Formen der Anschauung, die Begriffe von Sein, Substanz u. s. w., so wie auch von dem Causalverhältniß der Dinge sind Formen des Verstandes.

Es hätte unseres Erachtens die Vollständigkeit der historischen Entwickelungen gefördert, wenn der Verfasser an dieser Stelle die Vorstellung Kant's vom Satze des zureichenden Grundes in eine critische Betrachtung gezogen hätte; es wäre eine Entwickelungsform historisch nicht ganz unberührt geblieben, die sich dem Nachdenkenden als ein nothwendiges Glied in der naturgemäßen Entwickelungsweise der Formen von vornherein schon herausstellt, die sich aber auch wirklich realisirt hat. Kant irrte, indem er den Begriff vom Causalitätsverhältnisse der Dinge subjective Form desselben Vermögens sein ließ, dem die übrigen Begriffe, z. B. der Begriff des Seins, der Substanz u. a. als solche angehören. Der Verstand muß schon fungirt haben, wenn das Geistesvermögen, dem der Begriff des Grundes angehört, zu operiren anfängt. „Alles, was ist," dies ist allerdings ein Verstandesgedanke, der Gedanke des Seins; durch die andere Hälfte des Satzes: „muß einen Grund haben," wird der Gedanke des Seins nicht selbst näher bestimmt oder specialisirt, wie durch den Gedanken der Substanz, der Eigenschaft u. s. w.; sondern es wird dem gedachten Sein ein Anderes hinzugedacht: — ein Grund. Freilich wäre Kant auch durch diese Einsicht aus seinem Idealismus noch nicht heraus versetzt gewesen; denn er hätte immer nur den gültigen Satz gehabt: Alles, was als seiend gedacht wird, davon muß auch ein Grund gedacht werden, also immer nur einen subjectiven Formalismus; allein er würde dadurch auch auf folgenden nahe liegenden Satz, als einen wahren, hingeleitet worden sein: Von Allem, was wirklich ist, muß auch ein wirklicher Grund sein. — Aber wenn nur mal Etwas wirklich wäre! — Eben dieser Wunsch würde ihm die Weisung gegeben haben, auf die Erreichung Einer, wenn auch der geringfügigsten Wirklichkeit, auszuge-

hen, damit zu dieser Einen gefundenen das grundsetzende Vermögen gleich eine zweite hinzufüge, und dasselbe so in eine material fungirende, Wirklichkeit findende, die Sphäre der Wirklichkeit erweiternde Bewegung gesetzt werde. Es wäre ja wohl möglich, daß diese Eine und Erste Wirklichkeit innerhalb des menschlichen Geistes durch die ursprüngliche Einrichtung seiner Natur unveräußerlich gegeben sei, und die zweite Wirklichkeit, die das grundsetzende Vermögen — welches wir Vernunft nennen wollen — hinzuthut, außerhalb des menschlichen Geistes gelegen, und so mit Einem Schlage nicht nur ein Realismus, sondern auch ein realer Dualismus aufgefunden sei, so daß also die Philosophie nicht nothwendig den Weg durch den Fichte'schen Idealismus zum Schelling'schen Pantheismus nehmen mußte, den sie factisch genommen hat. Kant ist jenen Weg zum Realismus und Dualismus nicht gegangen; aber ein anderer hat ihn verfolgt, den unser Verfasser nicht mit Stillschweigen hätte übergehen sollen; es war Hermes. Das Nähere hierüber weiter unten.

Nachdem der Verf. das Kant'sche System mit einer seltenen Gründlichkeit und Klarheit entwickelt, und des Versuchs von Reinhold, dasselbe durch seine Theorie des Bewußtseins zu stützen, Erwähnung gethan hat, läßt er Jacobi, den Philosophen in Pempelfort, folgen. Jacobi gab Kanten zu, daß der Verstand ein bloß formal fungirendes Vermögen sei, allein er behauptete jenem gegenüber, daß Empfindungen und Vorstellungen der Sinnenwelt in uns ohne unser Zuthun da seien, bevor der Verstand zu fungiren anfange, daß sie da seien, ohne daß es uns möglich gewesen wäre, ihre Entstehung zu belauschen, da seien durch die Wechselwirkung unserer Sinne und der Objecte, welche ein unerforschliches, wundervolles Geheimniß sei; und indem er die Gewißheit, daß das in uns durch die Sinne ohne unser Zuthun Eingegangene als etwas Gegebenes wirklich dasei, geradezu für keines Beweises bedürftig, für über allen Beweis er-

haben erklärte, machte er das Princip der Thatsachlichkeit in der Philosophie geltend. Dieses Princip machte er aber nicht nur im Bereich der Sinnlichkeit geltend, sondern auch in einer höhern Geistessphäre, indem er mit demselben Rechte glaubte festsetzen zu dürfen, daß, gleichwie wir in den Sinnen das Vermögen besitzen, die sinnliche Wirklichkeit zu percipiren, wir in der Vernunft — von Vernehmen — das Vermögen hätten, das Uebersinnliche, die Ideen unmittelbar zu vernehmen, während wir das factische Dasein dieser Ideen eben so wenig erklären können, als das Wie der sinnlichen Erscheinungen.

Die Philosophie kann allerdings des Princips der Thatsachlichkeit nicht entbehren; aber es muß in einem andern Sinne und auf eine andere, und zwar philosophischere Weise geltend gemacht werden, als das von Jacobi geschehen ist. Hätte der Verfasser überhaupt der Hermesischen Philosophie in seinen Entwickelungen eine Stelle gegönnt; so würde sich hier die Bedeutsamkeit derselben und ihre wesentliche Verschiedenheit von allen Systemen des letzten Semisäculums herausgestellt haben. Hermes hatte einen Zustand in uns psychologisch aufgefaßt, der weder von Kant, noch von Jacobi, noch von Fichte, geschweige denn von Schelling und Hegel, deren Systeme aller psychologischen Grundlage entbehren, aufgefaßt worden; einen Zustand, der jedesmal mit dem Acte eines nothwendigen Erkennens verbunden ist, und in Einem Falle untrennbar mit demselben verbunden ist: es ist der Zustand des Gewißseins, des Entschiedenseins, daß dem Erkennen, oder — wenn man will — dem Wissen, der Vorstellung, dem Denken ein reales Objectives entspreche. Dieser Zustand ist ein Moment in der Einrichtung unserer geistigen Natur, welches uns unsere Wirklichkeit gibt, und sie uns so vollständig gibt, als wir sie — wenn wir nur wissen, was wir wollen — nur verlangen können.

Jacobi behauptete, der Mensch finde durch sein Selbstbeobachtungsvermögen die Vorstellungen der Sinnenwelt in

sich gegeben, bevor der Verstand fungirt habe; diese seien nicht bloße Formen, sondern inhaltsvoll, treue Abbilder der Gegenstände, rein von aller Zuthat des Verstandes. Das Dasein dieser Vorstellungen ist — nach Jacobi — ein Factum; — aber wir müssen bemerken: es ist nicht das ganze Factum. Kant hätte dem Selbstbeobachtungsvermögen seine Zuverlässigkeit leicht abreflectiren können, und es wäre um Jacobi's Philosophie geschehen gewesen. Hermes fand in uns nicht nur die Erkenntniß der sinnlichen Objecte, sondern auch den damit verbundenen, oben erwähnten, Zustand der Entschiedenheit über ihre objective Bedeutung; er fand ferner, daß dieser Zustand ebenfalls der Erkenntniß, durch welche der Mensch die Erkenntniß der Sinnenwelt in sich erkennt, adhärire, und zwar dieser unveräußerlich adhärire; unveräußerlich, weil er nicht gültig geprüft werden kann, ohne daß der Erkenntniß durch das unmittelbare Bewußtsein, mittelst welcher nothwendig geprüft werden muß, Zuverlässigkeit, das heißt jener Zustand der Entschiedenheit adhärirend zugeschrieben wird, und dieses heißt: ohne daß vorausgesetzt wird, was angestritten werden soll. Diese Eine Wirklichkeit — die Erkenntniß der äußern Objecte als Etwas in uns, — an welche der Mensch durch die eigenthümliche Objectivität seines Geistes hingegeben ist, und von welcher er sich durch seine Subjectivität nicht loswinden kann, ist es, die wir oben berührten; und so geringfügig sie auch erscheinen mag, sie bildet die Grundlage der Metaphysik; denn an sie knüpft die Vernunft in ihrer Grund-postulirenden Thätigkeit an, findet aus ihr, der realen Erkenntniß, ein reales erkennendes Ich und ein reales erkanntes Object: — die Hauptgegenstände der Metaphysik. Die psychologische Nachweisung dieser Einen Urrealität in der Tiefe des menschlichen Geistes, als des ersten Anknüpfungspunctes für alle metaphysischen Operationen, so wie die richtige Erkenntniß des Satzes vom Grunde, als eines Realitätsprincips bei gegebener Realität, sind die

wichtigen Momente, welche die Originalität des theoretischen Theils der Hermesischen Philosophie constituiren. Sie bilden ein Glied in der Formenreihe eines naturgemäßen Entwickelungsganges der Philosophie, zu denen man nach Kant nur fortzuschreiten hatte, um dem Menschen einen dualistischen Realismus für immer zu sichern, während jeder Fortschritt von Idealismus an denselben vorüber, oder seitwärts von denselben ab, nothwendig zu einem realistischen Monismus, oder Pantheismus hinführen mußte.

Auf den Philosophen in Pempelfort läßt der Verf. Herbart folgen. Er unterscheidet mit vielem Rechte eine doppelte Richtung, in welcher die nachkantischen Systeme auseinander gingen. Die Eine faßt einseitig das Wesen der Dinge als Ursachlichkeit, als Thätigkeit und Bewegung auf, ohne eine Substanz, die thätig ist, in die Ursachlichkeit zu verlegen. Der Verf. nennt sie die dynamische, und wohl wahr ist seine Behauptung, daß dieselbe, von der Kantischen Naturlehre aus consequent fortgeführt, nothwendig die idealistische Wendung nehmen müsse. Die andere Richtung, die er die mechanisch-realistische nennt, läßt eben so einseitig die Dinge bestehen als daseiende Substanzen ohne eigne innere Bewegung und Leben.

Diese wurde, nachdem Jacobi zuerst in dieselbe eingegangen, von Herbart weiter verfolgt, während jene in Fichte, Schelling und Hegel ihre eifrigsten und scharfsinnigsten Bearbeiter fand. Wir können uns hier über die historische Entwickelung der Systeme der drei eben genannten Philosophen nicht weiter verbreiten, indem wir mit Rücksicht auf die Bestimmung dieser Blätter befürchten müssen, schon zu ausführlich geworden zu sein. Nur den innern Zusammenhang dieser Systeme wollen wir durch Aushebung einzelner characteristischen Stellen bezeichnen, und dadurch zugleich auch eine Probe von der Klarheit der Darstellung unseres Verfassers liefern.

Kant's Idealismus war kein reiner; er ließ immer ein

Ding an sich außer uns bestehen, welches, wenn auch von unserm Geiste gar nicht erfaßt, doch immer auf denselben irgendwie einwirkte, und denselben zur Production seiner Scheinwelt sollicitirte. Dagegen behauptete Fichte: „Der wahre Hergang im Bewußtsein ist gar nicht der, wie man gewöhnlich glaubt: Es gibt Dinge, und von den Dingen rühren unsere Vorstellungen her, sondern in Wahrheit verhält sich die Sache so: Es gibt Vorstellungen, Bilder in uns, zu denen wir auf unbewußte Weise gelangen, aber um den Ursprung derselben zu erklären, denke ich mir erst Dinge außer mir. Der Mensch also erschafft sich in seinem Denken erst die Dinge, er stellt sie sich vor, denkt sie hin, und nur insofern sind sie für ihn da. Auch denkt und richtet er sie jedesmal so ein, daß sie den Anschauungen, oder daß die Anschauungen ihnen entsprechen; er stattet sie also nach Maßgabe der factischen Anschauung jedesmal mit allen den entsprechenden Eigenschaften aus — oder mit andern Worten, er denkt sich das Ding allemal gerade so, wie seine Anschauung ist — oder noch bestimmter — er objectivirt eben diese seine subjective Anschauung, er setzt sie — die doch in ihm ist — nun als außer sich vor sich hin. Das Erste und Unmittelbare also war das Bild in uns, dieses Bild haben wir objectivirt, d. h. als ein Object außer uns hingestellt. Fragen wir nun, woher doch dieses erste Bild, die Anschauung selbst kam, so können wir doch nicht mehr antworten: von den Objecten — denn die Vorstellung „Object" ist ja eben selbst eine Vorstellung, und gar nicht einmal die ursprünglich erste, sondern vielmehr die zweite, erst von uns um des subjectiven Bildes willen gesetzte. Habe ich erst selbst mit Ueberlegung das Object hingesetzt, so kann ich doch nicht sagen: gegen dieses von mir selbst hingesetzte Object verhalte ich mich passiv, kann nicht sagen: ich, so wie ich bin, bin eine Wirkung dieses Objects, da vielmehr dieses Object eine Wirkung von mir ist u. s. w." Man wolle hier den Unterschied zwischen dem Kantischen und Fichte's

schen Idealismus bemerken: Kant demonstrirte sich in den Idealismus hinein, Fichte fing damit an. Der Verfasser läßt Fichte weiter behaupten: „Die Empfindung, das Bild ist da in meinem Bewußtsein; nur so, und nichts weiter kann ich sagen, ich weiß nicht, wie es in mir entstanden oder in mich hereingekommen ist. Es ist da und fertig, und zwar ohne freie und bewußte Thätigkeit meines Ich ist es zu Stande gekommen; aber jeden Falls doch immer durch eine Thätigkeit des Ich; denn thätig muß das Ich beim Vorstellen, selbst beim Empfinden sein, sonst wäre es todt, unempfindlich, nicht vorstellend, nicht Leben und Geist. Die Vorstellung also oder die Empfindung ist, so wie sie ist, durch eine unfreie und unbewußte Thätigkeit des Ich entstanden. Es gibt also eine Sphäre im Denken oder in der geistigen Thätigkeit unterhalb des Bewußtseins, eine Sphäre, die dem Bewußtsein zum Grunde liegt, und hier wird etwas zu Stande gebracht, das Gemüth hat sich hier in eine gewisse Bestimmung gefügt, ehe es noch Zeit hatte, über diesen seinen Zustand zu reflectiren; es findet sich also schon als darin befangen im Augenblick des Bewußtwerdens, wo es sich diesen seinen Zustand, oder vielmehr, wo es sich in diesem Zustande sich selber vorstellt, sich zum Objecte seiner eignen Anschauung macht" u. s. w. Diese Empfindungen und Vorstellungen, in welchen sich das Ich schon befangen findet, sobald es sich seiner bewußt wird, können nach dem oben Gesagten nicht von außen her sein. Aber woher sind sie denn? Hier stehen wir nach Fichte an den Schranken unseres Wissens; das sind die unbegreiflichen Schranken des Ich; es sind seine Lebensgesetze, daß es immer auf eine bestimmte, und auf die mannigfaltigste Weise in der Erscheinungswelt sich selbst anschaut. Also wenn Kant die Verschiedenheit der Erscheinungen, die das Ich producirt, und die Nothwendigkeit und Unabänderlichkeit ihrer Form außer dem Ich in dem Dinge an sich ihren Grund haben

ließ; so setzte Fichte denselben in das Ich selbst, und zwar in dessen unbegreifliche Lebensgesetze.

Fichte hatte gesagt: In den vermeintlichen äußern Dingen schaut das Ich sich nur selbst an; er hatte also schon — wie unser Verfasser richtig bemerkt — „das Sein in dem Sinne aufgehoben, als man sich darunter etwas Beharrliches, Ruhendes, substanziell nur eben Daseiendes, oder schlechthin objectiv Daliegendes denkt; er hatte vielmehr gezeigt, daß das Sein durch und durch als Thätigkeit und Leben zu betrachten sei . . . . . Es kam also nur darauf an, daß Schelling nun dasjenige, was Fichte als eine bloß ideelle Thätigkeit, als ein theils bewußtes, theils unbewußtes Denken bezeichnet hatte, daß er dies nun darstellte als dem Wesen nach zugleich auch wirkliche und reale Thätigkeit, oder mit andern Worten, daß er aussprach: das Ideale und Reale sind identisch in ihrer Wurzel.“ Die Gegenstände sind nach Schelling nichts anderes, als die explicirte Natur des Ich selbst. Da, wo sich aber die potenzielle Fülle unserer Natur in Zeit und Raum expandirt, wirkt eigentlich die allgemeine Weltnatur in uns, die hier in mir, in einem ihrer unzähligen Puncte, thätig ist, so gut wie überall. Es ist hier die allgemeine Natur, die in uns wirkt, und deshalb wissen wir von ihr unmittelbar, oder richtiger: es ist die allgemeine Natur, die hier in uns etwas von sich selbst weiß, sich selbst gewahr wird, die Natur, die sich zu menschlichen Seelen, zur Menschheit organisirt hat, und mittelst dieser ihrer Organe sich selbst erkennt. Wir Menschen sind gleichsam nur die unzähligen einzelnen Augen, durch welche der unendliche Weltgeist sich selbst betrachtet. Diese meine irdische Organisation ist nur ein vorübergehendes Moment in den Pulsen und successiven Gestaltungen der Natur.

Dem Schelling'schen und Hegel'schen Systeme, welches letztere von unserm Verf. mit Recht für eine unwesentliche Modification des erstern erklärt wird, gilt folgende Bemerkung, die unsere Mittheilungen beschließen mag: „Wenn

die Identitätsphilosophie dahin gelangen könnte, die individuelle Fortdauer der Personen zu erweisen; so hätte sie sich in ihrer Grundfeste selbst zerstört ..... Ist nun schon eine solche Philosophie mit sich selbst in Widerstreit, sobald sie jene Lehre der Religion in sich aufzunehmen sucht, so ist sie es schon aus diesem Grunde um so entschiedener mit einer Religion selbst, deren wesentlichster Punkt die Unsterblichkeit, deren höchstes Symbol der Auferstandene ist."

Die Lehre des Spinoza in ihren Hauptmomenten geprüft und dargestellt (dargestellt und geprüft) von C. B. Schlüter [,] Privatdocenten der Philosophie bei der Königlich Preußischen Akademie zu Münster. Münster, Theissingsche Buchhandlung, 1836. X. und 107 Seiten.

Wenn Pascal's Wort: Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher — wahr ist, dann ist der Verfasser vorliegender Monographie gewiß ein bedeutender Philosoph; aber darauf erwiedert unser Novalis: „Sophisten sind Leute, die aufmerksam auf die Schwächen der Philosophen und die Kunstfehler, dieselben zu ihrem Vortheil oder überhaupt zu gewissen unphilosophischen, unwürdigen Zwecken zu benutzen suchen. Diese haben also eigentlich nichts mit der Philosophie zu thun. Sie sind aus Grundsatz unphilosophisch, so sind sie als Feinde der Philosophie zu betrachten, und als Feinde zu behandeln." Eben so klagt Lucian's (Piscator. n. 14. ff.) *δέσποινα φιλοσοφία;* daher fragt dieselbe bei Boethius (consolat. phil. II. pros. 2.): Quid tu, o homo, ream me quotidianis agis querelis? Doch schlagen wir nur diese Nebengedanken aus und wenden wir uns zu Spinoza und seinem neuesten Explicator.

Es ist so viel und so wenig, so breit und so kurz, so viel Wahres und so viel Falsches, so viel Vernünftiges und so viel Tolles über den Spinoza geschrieben wor-

den, daß man Jacobi's Worte an Mendelssohn (Jacobi, die Lehre des Spinoza in Briefen, Breslau 1785. S. 168.) wiederholt bestätigt findet. „Ein Gespenst davon — schrieb Jacobi — geht unter allerhand Gestalten seit geraumer Zeit in Deutschland um, und wird von Abergläubigen und Ungläubigen mit gleicher Reverenz betrachtet. Vielleicht erleben wir es noch, daß über den Leichnam des Spinoza ein Streit sich erhebt, wie jener über den Leichnam Mosis zwischen dem Engel und Satanas." Die häufigen Mißverständnisse, die sich seit Bayle immer gehäuft haben, sind theils in der unverdaulichen Sprachform des Spinoza, theils in der Voreingenommenheit gegen ihn, und größtentheils in dem irrigen Verhältniß, worein man ihn zu Cartesius gesetzt hat, zu suchen.

Jeder wird den Spinoza mißverstehen, der das richtige Verhältniß desselben zu Cartesius übersieht, und sein System entweder als eine nothwendige Entwickelung und consequente Fortbildung der Lehre des Weisen von La Haye betrachtet, oder ihn ohne Verbindung mit demselben als einen Deus ex machina auffaßt. Auf ersterm Fehler lassen sich alle formale Pantheisten, auf dem andern die salbadernden Böhmianer betreten; doch so —, daß beide sich nicht entblöden, im Gasthofe „zum absoluten Geist" auf ihre alleinige philosophische Gesundheit zu trinken, und Andere trocken auf dem Reflexionsstandpuncte vor der Thüre zu lassen.

Der richtige Standpunct, von welchem aus Spinoza zu erfassen, ist keineswegs dadurch zu erreichen, daß man sich eine Vorstellung von Cartesius formirt und sie in Spinoza hineinträgt; sondern man suche sich desselben so zu bemächtigen.

1) Man bemerke sich sorgfältig die von Spinoza selbst ausgesprochenen Ansichten über Cartesius und Differenzen, nach *Spinozæ* epist. II. (an Oldenburg) pag. 451. f. ed. Paulus (ed. Amst. 1663. pag. 897. ff.); ep. IX. pag. 479. f. (pag. 423. f.); ep. LXX. pag. 678

(596.); ep. LXXII. pag. 680. (598. f.); ep. XXXVIII. pag. 588. (518.); ep. XXXIV. pag. 564. ff. (498. ff.) u. v. a. a.; dazu benutze man die in der demonstratio phil. Cartesianae gegebenen Andeutungen, die Vorrede zu princip. phil. Cartes. more geomet. demonst. von Ludwig Meyer und die Vorrede von Paulus zum I. Bande; Jacobi, a. a. O. S. 46.

2) Man fasse in Bezug auf Spinoza die Philosophie des Cartesius nicht so, wie sie in den meditationes, der Abhandlung de methodo, und den princip. phil. vorliegt, sondern wie Spinoza in der demonstratio phil. Cartes. den Cartesius richtig verstanden oder mißverstanden hat (vrgl. schon Herder, Gott. S. 38. f. Gotha, 1800.). Wo diese Quellen nicht ausreichen, gehe man auf Cartesius selbst zurück. Dann verschaffe man sich aus dem tractatus de intellectus emendatione das Bewußtsein der Methode, wodurch Spinoza sich den Eingang in die Metaphysik öffnete, und worin er das philosophirende Geistesvermögen critisirte. Besonders ist Spinoza's Standpunct am Eingange in die Metaphysik mit der Ansicht des Cartesius zu vergleichen. Vergl. Cartesii med. I., princc. phil. I. n. 1. bis 12., de methodo, die betreffenden Objectionen u. s. w. In der Philosophie selbst beginne man mit einer scharfen Beurtheilung der sechs ersten Definitionen, eth. I. pag. 35., damit verbinde man des Cartesius Definition von Substanz, princip. I. n. 51. ff. pag. 14. ed. Amst. 1677., womit besonders zu vergl. die Definition fünf in der demonst. phil. Cart. pag. 11. und Spinoza's Erklärungen in den Briefen. So schreite man von Punct zu Punct fort unter beständiger Vergleichung der demonstratio phil. Cartes.

Daß Herr Schlüter einen andern Weg eingeschlagen, davon zeugt die ganze Schrift, und sogar der Titel selbst: „Die Lehre des Spinoza in ihren Hauptmomenten (?) geprüft und dargestellt." Eine Schrift, worin

Spinoza's Lehren erst geprüft, dann dargestellt werden sollen, erinnert unwillkürlich an den Einfall des Scholasticus, der zuerst schwimmen lernen und dann ins Wasser gehen wollte, und läßt nicht eine Darstellung der Lehren Spinoza's, sondern Producte des eigenen λόγος ἄργος erwarten. Referent bedauert diese Erwartung um so mehr bestätigen zu müssen, da schon in der vierten und fünften Zeile der Vorrede nicht unbedeutende Irrthümer zu treffen sind. Es heißt nämlich: „Der Urheber des Systems (Spinoza) — gehört sicher vorzugsweise zu jenen Denkern, welche in der äußerlichen Geschichte der Philosophie minder auffallend und geräuschvoll auftraten." Die Wahrheit ist: nie hat ein Philosoph, der absichtlich verborgen bleiben wollte, eine so große Gährung verursacht, als Spinoza.

So sehr auch Spinoza Alles vermied, wodurch er öffentlich bekannt werden könnte, indem er seine Lehren nur einem geschlossenen Kreise vertrauter Freunde bekannt machte; einem jungen Manne seine philosophischen Ansichten nicht mittheilen wollte, sondern ihm die Philosophie des Cartesius gegen seine Ueberzeugung (Spinozae epist. IX. an Oldenburg, pag. 479. f.) dictirte: so verbreitete sich doch sein Name bald nach England, Frankreich und Deutschland. Leibnitz eröffnete mit ihm einen Briefwechsel, rühmte neben seiner Philosophie seine optischen Kenntnisse (epist. LI. pag. 635); der Kurfürst von der Pfalz trägt ihm, einem Amsterdamer Juden, durch Fabricius eine Professur an der Hochschule zu Heidelberg mit ausdrücklicher Lehrfreiheit an (epist. LIII. pag. 638); Spinoza schlägt sie aus und schleift Brillengläser, und erklärt, er fürchte die Wuth des Fanatismus, die ihn schon in seiner Einsamkeit so sehr getroffen habe (ep. LIV. pag. 640). Seine nächsten Hausgenossen, die Cartesianer — wie Herder, a. a. O. S. 7 sagt — wurden seine ärgsten Feinde, sie lärmten und tobten, um nur nicht in Verdacht des Spinozismus zu kommen (epist. XIX.

pag. 507). Die Juden stießen ihn aus der Synagoge (vergl. Colerus Leben des Spinoza pag. 604. ed. Paul.). Sein tractatus theologico-polit. erschien pseudonym, wurde gleich in's Flamändische übersetzt (vergl. Colerus a. a. O. pag. 634. ff.), worüber Spinoza selbst nicht wenig aufgebracht war (ep. XLVII. pag. 612). Nun erhob man sich von allen Seiten, man identifizirte seine Grundsätze mit denen von Hobbes, wogegen er protestirte (ep. L. pag. 633). Sein tract. theol.-pol. hatte schon pantheistischen Geruch verbreitet (epist. XXI. pag. 509 an Oldenburg, der ihm schon früher 1661 Bayle's Schrift de nitro, fluiditate et firmitate zur Beleuchtung übersandt hatte ep. V. pag. 459). An Schmäh- und Lästerschriften fehlte es nicht (vergl. Colerus a. a. O., ep. L. pag. 634. f.). Selbst von Huet erwartete Spinoza eine Gegenschrift gegen den tract. theol.-pol. (ep. LXXII. pag. 681). Die Juden gingen mit dem Plane um, ihn zu tödten. Die Aufregung, welche seine Ethik bewirkte, ist unbeschreiblich. Man lese nach Colerus a. a. O. S. 635. ff.; *Leibnitz*, theodicée p. III. n. 372. ff.; Herder a. a. O. S. 18. ff.; liber de tribus impostoribus, Herberto L. B. de Cherbury, Hobbio et Spinoza; Erdmann, Geschichte der neuern Phil. II. S. 49. ff. Paulus, collectanea, pag. 665. ff. Nun denke man sich, daß dieser Spinoza „minder auffallend und geräuschvoll" aufgetreten sein soll! Verräth eine solche Behauptung nicht eine große Unbekanntschaft, ich will nicht sagen, mit den Schriften des 17. Jahrhunderts, sondern des Spinoza selbst? Ist es nicht ebenfalls unwahr, wenn in der Vorrede Jacobi vor allen als solcher bezeichnet wird, der dem Spinoza denkwürdige und fast beispiellose Ehre erwies und sich seiner Lehre annahm? Sagt nicht derselbe Jacobi (a. a. O. S. 170): „Spinozismus ist Atheismus"? Sagt derselbe nicht in einer Note zu diesen Worten: „Ich bin weit entfernt, alle Spinozisten für Gotteslängner zu erklären.

Gerade deswegen scheint mir der Erweis nicht überflüssig, daß die rechtverstandene Lehre des Spinoza keine Art von Religion zulasse. Ein gewisser Schaum von Spinozismus ist hingegen sehr verträglich mit allen Gattungen des Aberglaubens und der Schwärmerei, und man kann die schönsten Blasen damit werfen?" Wenn der Verf. sich in der Vorrede auf solchen Fehlern betreten läßt, wie mag es dann wohl im Buche selbst aussehen?

Refer., der nicht bloß den Spinoza studirt, sondern auch alle namhafte Schriften über denselben gelesen und noch immer die Ueberzeugung hat, daß Spinoza von Allen in manchen nicht unwesentlichen Puncten nicht verstanden worden sei, griff begierig nach vorliegender Schrift; aber kaum hatte er bis S. 2 Z. 10 v. o. gelesen, als er in seinem Exemplar ein großes NB.! machen mußte und sich unwillkührlich an einen Ausspruch von Hobbes erinnerte, der so lautet: Quoties scriptor filum illud, vel inscitia deserit, vel cupiditatibus abrupit, non scientiae, sed errationum suarum vestigia literis describit. Er legte die Schrift aus der Hand, als ihm eben des Dichters Spruch

Inspice quid portem — einfiel und ihn zum Fortlesen antrieb, obgleich das Folgende:

— nil hic nisi triste videbis

gar nicht geeignet war, ihn auf bessere Gedanken zu bringen. Referent hat die Schrift durchgelesen — und zwar mit beständiger Rücksicht auf Spinoza selbst, und muß sich gestehen, nie eine Monographie so unbefriedigt aus der Hand gelegt zu haben. Die ganze Abhandlung ist ein fortlaufendes à propos aus Baader und andern Geistesverwandten. Referenten will es bedünken, als habe der Verfasser immer nur die Ansicht des Philodoros bei Erasmus: Sed mihi videtur praecipua ad parandam nominis celebritatem via, scribere libros — vor Augen gehabt. Man erwarte nicht, hier alle Ausstellungen angemerkt und gewürdigt zu finden; indem dieses nur

dadurch erreicht werden könnte, wenn Refer. fast den ganzen Spinoza wenigstens die beiden ersten Theile der Ethik, die Abhandlung de intellectus emendatione und die meisten Briefe an Oldenburg und Blyenberch hier abdrucken ließe.

(Schluß folgt.)

Elementarbuch der Hebräischen Sprache von Dr. W. F. T. Seidenstücker. Soest, Verlag von Franz Wilhelm Nasse. Leipzig, in Commission bei Friedrich Fleischer. 1836.

In doppelter Hinsicht war dem Rec. die Erscheinung eines neuen hebräischen Lesebuchs erfreulich. Einmal ist sie ihm ein ziemlich sicherer Beweis, daß Männer, wie der Herr Ober-Consistorialrath Natorp, der unter andern den Verfasser zur Anfertigung dieses Buches aufforderte, so wie Hr. Dr. Seidenstücker selbst den Unterricht im Hebräischen auf Gymnasien fortgesetzt wünschen. In der That kann auch, wir möchten sagen ohne Ungerechtigkeit gegen die Theologen dieser Unterricht nicht aufhören. Denn wenn das Gymnasium den angehenden Juristen und Mediciner in sein Fachstudium in sprachlicher Hinsicht genugsam eingeleitet hat; wenn es durch Unterricht in dem Französischen auch auf Verhältnisse, die augenblicklich in der Zeit liegen, Rücksicht nimmt: soll da der Theolog auf der Akademie erst das Hebräische beginnen, manche Gelegenheit, ins alte Testament eingeführt zu werden, versäumen, ja es kaum zum genügenden Verständnisse desselben bringen? Besonders scheint das für die jetzige Zeit beachtenswerth, wo Oberflächlichkeit und Verirrung mit der Bibel des alten und neuen Bundes ihr Spiel treiben. Damit möchte auch die Abweisung des Einwurfes angedeutet sein, den wohl tüchtige Schulmänner gegen das Hebräische gemacht haben, daß es unserer übrigen Schulbildung zu fremd sei. Was die Sprache als Sprache angeht, so trifft sie der Einwurf nur zum Theile, denn Analogien mit den abendlän-

dischen Sprachen ergeben sich zahlreich, wie es denn auch nicht anders möglich ist; das Abweichende aber kann dem Schüler vorzüglich lehrreich werden, seine Ansichten über Grammatik erweitern und verallgemeinern, ihm bisher noch unbekannte Wege des menschlichen Geistes zeigen und Bescheidenheit lehren. Rec. will diesen Punct nicht weiter ausführen, indem er auf eine Abhandlung des Hrn. Ferd. Aug. Heinisch: „Ueber den Einfluß des hebräischen Sprachstudiums auf Verstandes-, Herzens- und Geschmacks-Bildung im Programm des Gymnasiums zu Quedlinburg v. J. 1830 verweiset." Was aber die hebräische Literatur selbst angeht, so steht sie mit unserer ganzen Schulbildung in der nächsten Verbindung. Denn wo nur Religionsunterricht ist, da kommen wegen der nahen Verbindung zwischen dem Judenthume und dem Christenthume auch Beziehungen aufs alte Testament vor, und selbst das neue hat ja vielfach hebräisches Colorit und heischt Kenntniß des Hebräischen. Wer kennt nicht orientalische Vorstellungen und Bilder aus den Psalmen und den prophetischen Büchern? Holen ja unsere Dichter jetzt wohl vorzugsweise aus dem orientalischen Schatze? Fast unerläßlich aber scheint uns für den Theologen und Philologen insbesondere in unserer Zeit, Kenntniß des Hebräischen, denn auch der letzte muß als Erzieher der Jugend besonders feste, religiöse Grundlage haben und sich nicht von jedem Neuerer Staub in die Augen streuen lassen. Muß daher Verminderung der Unterrichtsgegenstände eintreten, so wäre wohl eher mit dem Hr. Director Jmanuel in Minden zu wünschen, daß den das Hebr. lernenden Schülern der Unterricht im Französischen frei gegeben würde; sie hätten dann nach unserer jetzigen Einrichtung schon drei Jahre denselben genossen und würden bei Vorliebe für ihn leicht weiter kommen können. —

Eine andere Ursache, die den Rec. das Erscheinen eines neuen hebr. Lesebuchs wünschen ließ, ist die Beschaffenheit des jetzt vielfach gebrauchten Lesebuchs von Gesenius. Denn

bei aller Achtung gegen die Sprachkenntnisse des Verf. und die in mancher Hinsicht treffliche Einrichtung des Lesebuchs kann uns doch das Buch wegen der rationalistischen Betrachtungsweise in den Anmerkungen und Einleitungen nicht gefallen, und mögen auch unsere Primaner und Secundaner auf die Würdigung solcher Aeußerungen schon eingehen können: so muß es doch einen widerlichen Eindruck machen, gerade solch' ein Buch zum Schulbuche zu haben. Wir wünschten vielmehr Anmerkungen im entgegengesetzten Sinne. Doch müssen wir der Gerechtigkeit halber hinzufügen, daß Gesenius in der 6. Auflage vieles Anstößige weggelassen hat. Dem Werke des Herrn Dr. S. nun läßt sich ein solcher Vorwurf nicht machen, da gar keine sächliche Erläuterungen gegeben sind. Die Eigenthümlichkeiten desselben kommen nach der eigenen Aeußerung des Verf. in der Vorrede auf folgende Puncte heraus: 1) Es sind die leichtesten und passendsten Stücke aus der Bibel gewählt, und auch aus diesen ist noch weggelassen, was weniger passend oder zu schwer schien. 2) Das Vocabularium, in welches die Grammatik, um nicht das ihr sonst eigene Zurückschreckende zu haben, verwebt ist, soll den Schüler in den Stand setzen, ohne Beihülfe des Lehrers den Text recht bequem zu übersetzen und zu verstehen. 3) Jede Form ist nicht sogleich grammatisch erklärt, sondern nur dann, wenn das zur Erklärung Nöthige vorhergegangen war; auch sind die Regeln nicht in gewöhnlicher grammatischer Reihenfolge, sondern in einer dem Bedürfnisse und Fassungsvermögen des Schülers am meisten angemessenen Ordnung mitgetheilt. Das Buch ist dazu berechnet, den Schüler für's Abiturienten-Examen im Hebräischen zu befähigen. —

Das Gegebene ist aus Genes., Exod., Deuter. (nur Mos. Tod c. 34), Iud., Sam. I u. II, reg. I u. II. Man sieht, daß die gewählten Stücke von historischem Inhalte sind, was auch gewiß zweckmäßig ist; doch hätten wir einige Psalmen, die wohl nicht alle zu schwer sind,

gern angetroffen. Sollen ja nach dem uns jetzt vorgeschriebenen Schulplane auf Prima Stücke in dichterischer Schreibart gelesen werden. Im Uebrigen hätten wir gegen die Auswahl wenig zu erinnern. Nur will es uns scheinen, als wären einige Stellen aus pädagogischen Gründen besser weggelassen. Wir rechnen dahin Genes. 16. 25, 22. ff., die Geschichte 2 Sam. 13. Sicherlich kann man in dieser Hinsicht zu ängstlich sein, und der Ernst des Lehrers wird während der Uebersetzung in der Classe das Seinige wirken; doch möchten nicht alle Schüler bei der Vorbereitung in der Stimmung sein, solche Scenen ohne alle Lüsternheit zu lesen, und ohnehin ist's nicht nöthig, solche Beispiele vorzuhalten. Der Hr. Verf. kann entgegnen, daß auch solche Erzählungen nöthig wären, um ein getreues Bild der Zeit und des Volkes zu geben, aber wir halten unsere Rücksichten für überwiegend. In anderer Hinsicht aber möchten wir der Auslassungen in den gegebenen Stücken weniger wünschen. Sollte nicht die Kindlichkeit und Natürlichkeit der Darstellung bisweilen dadurch verwischt sein? Nicht auch mitunter ein ganz characteristischer Zug? So hätten wir Genes. 41, 16 die Worte Josephs: „Bei mir steht's nicht; Gott wird Auskunft geben über Pharaos Heil" — nicht weggelassen.

Wir kommen jetzt auf das Vocab. und die Verwebung der Grammatik in dasselbe und die ganze Methode des Verf. zu sprechen. Wir sind mit ihm einverstanden, daß man nach den allernöthigsten Vorkenntnissen gleich mit den Schülern zu lesen und zu übersetzen beginnen solle. Manche Form wird dann freilich noch unerläutert bleiben müssen, aber das verschlägt nichts; machen wir's ja im Griechischen eben so. Man vergl. das griech. Lesebuch von Jacobs! Aber ganz können wir dem Plane des Hrn. Dr. S. nicht beistimmen. Ob es überhaupt zweckmäßig wäre, allen sprachlichen Unterricht nach der Methode des Verf. zu ertheilen, ist bekanntlich eine Streitfrage; uns genügt hier, daß es nicht geschieht. Unsere Schüler, die das Hebrä-

sche lernen, haben somit schon ein grammatisches Fachwerk im Kopfe, sind schon darin geübt, das Einzelne aus einer allgemeinen Regel herauszufinden und nach aufgestellter Norm Formen zu bilden und zu analysiren. Werden sie daher nöthigen Falls auf eine allgemeine Regel der Grammatik verwiesen: so übersehen sie auch immer die ganze Regel und beschränken es nicht bloß auf den vorliegenden Fall, und ist ihnen gesagt, so entständen solche Formen, solche Lautverhältnisse wären durchgreifend: so wissen sie sich darnach ähnliche zu erklären. Freilich sind die angegebenen Regeln auch in dem vorliegenden Buche wohl immer so allgemein gehalten, als es möglich war, und die Entstehung von Formen ist auch oft erläutert, aber eine solche Zusammenstellung aller ähnlichen Fälle, wie sie in einer vollständigen Grammatik gegeben werden muß, vermissen wir. An wie vielen Stellen kommen z. B. die Regeln über die Verba לה, über Apokope des Futurs, über litt. quiesc., über Wegfallen des Dagesch.... und wie unerschöpfend kommen sie vor! Jenes soll freilich im mündlichen Unterrichte immer so wiederkehren, die Grammatik aber soll alle Fälle unter gewissen Gesetzen zusammenstellen, und nöthigen Falls das Lesebuch darauf verweisen, wie Gesenius es thut. Hier werden die Schüler schwerlich ein Gesammtbild z. B. von dem erhalten, was der Hebräer durch das sogen. fut. apoc. erzielt. Hr. Dr. S. hält mit Gesenius die beiden Hauptformen der hebräischen Conjugation für tempora und nicht mit Ewald und Dr. C. G. Klapper (S. Progr. des Aachener Gymn. 1835) für modi. So würden wir dann auch die Apokope des Futurs nach dem ו conv. auf das Verhältniß des Conjunctivs zurückgeführt haben, wie Gesenius es thut *). Wie leicht wird ferner die Bildung des Futurs bei den Verben 1mæ gutt.,

*) Dr. Klossmann (S. Progr. des Gymn. zu St. Maria Magdalena. Breslau, 1836) greift die gewöhnliche Ableitung des fut. conv. an; doch haben uns seine Gründe noch nicht umstimmen können.

עִי, עֵע u. s. w., wenn der Ursprung des Chireks in der ersten Silbe des regelmäßigen Futurs angegeben und die bezüglichen Grundsätze darüber erläutert sind? Dr. S. sagt S. 156 נַעֲשֶׂה stehe, weil unter dem ע ein componirtes Schwa sei und נְעֲשֶׂה sich nicht so bequem aussprechen lasse. Aber woher wollte das Chirek unter das נ kommen? Schwa mußte darunter stehen. — Auf andere wohl aus dem angegebenen Grunde herrührende Ausstellungen werden wir noch unten zurückkommen. — Ist eine Fertigkeit in der Sprache schon da, wie beim Unterrichte im Deutschen, wo das schon Erworbene nur berichtigt und als richtig zum Bewußtsein gebracht werden muß, oder sind die Schüler nicht schon an grammatisches Subsummiren und Zusammenfassen gewöhnt, wie wenn Mädchen oder sonst nicht grammatisch Gebildete eine fremde Sprache z. B. Französisch lernen: so ist nach unserm Bedünken die genannte Methode allerdings beachtenswerth, obwohl auch dann ein späteres wissenschaftliches Zusammenstellen der erscheinenden Sprachgesetze selbst für allgemeine Verstandesbildung gute Dienste thun wird. Müssen nicht die so unterrichteten Hebräer später eine andere Grammatik gebrauchen? Nun aber geht Nichts davor, daß der Schüler in einer Grammatik ganz heimisch werde, schnell das Zweifelhafte nachschlagen könne und das längst Bekannte immer wieder auffrische. Eine Grammatik möchte deshalb für die Meisten, welche das Hebräische lernen, ausreichen müssen. Dazu kömmt noch, daß der Schüler sich besser im Analysiren der Form übt, wenn er erst mit sich zu Rathe gehen muß, wo er das im Texte stehende Wort im Lexicon finden könne, was hier meist wegfällt, weil das Vocab. paragraphenweise die vorkommenden Wörter angibt. Und sollte er stets so fest alle die schon vorgekommenen Wörter behalten, daß er nicht bisweilen in Verlegenheit käme, wie das nun nicht mehr im §. des Vocab. angegebene Wort heiße? Das führt dann aber zu Abwegen, die Ges. in der Vor-

rede zu seinem Lesebuche namhaft macht. Wir wollten es nicht unterlassen, dem Verf. mit diesen bescheidenen Zweifeln entgegen zu treten, obwohl er sich auf seine Erfahrung beruft, die allerdings sehr zu beachten ist. Ist ja überhaupt das persönliche Verfahren des Lehrers immer besonders in Anschlag zu bringen, und wirkt es ja oft bei einer Methode das Meiste. Wir würden demnach neben der Lesung recht bald mit dem Verbum in der Grammatik beginnen — Hr. Dr. S. thut es ebenfalls — dabei die nöthigen Sätze aus der Elementarlehre über Schwa, Ausfallen der Vocale, Entstehung neuer, Behandlung der Gutturalen, Dagesch, litt. quiesc. . . . . einschieben — und zwar so allgemein, daß sie, freilich mit einzeln Abweichungen — auch auf's Nomen paßten, — versteht sich, jedesmal da, wo es bei den Verben mit Gutt., litt. quiesc. . . . . vorkommen muß. Die Behandlung des Nomen würde dann leicht, weil auf denselben Grundsätzen beruhend. Die Syntax wird während des Lesens vielfach eingeübt, und wird dann schnell durchgenommen werden können, auf daß das Einzelne in Sprachgesetzen erscheine. Zu solchem Verfahren ist die Grammatik von Gesenius selbst in ihrer jetzigen Ordnung wohl geeignet.

Ob die Schüler, was der Hr. Verf. meint, bloß vermittelst des Vocab. den Text verstehen können, möchten wir im Einzeln bezweifeln, wenn wir nicht auf ihre sonstige genauere Bekanntschaft mit diesen Abschnitten der Bibel viel Gewicht legen. Schon Genes. 1, 20 werden sie das עַל־פְּנֵי רְקִיעַ schwerlich verstehen, wenn sie bloß wissen, daß עַל־ „auf, über" und פְּנֵי „die Oberfläche" bedeuten. Eben so wenig werden sie לֹא־כֹל Genes. 3, 1 durch „kein" übersetzen oder sich ib. 1, 14 unter „Zeichen und Zeiten" Etwas denken. Ueberhaupt dürfte manche kurze Anmerkung, wie Ges. sie gibt, wohl nicht entbehrlich sein, und Hinweisungen auf parallele Ausdrücke in andern Sprachen sind mindestens sehr angenehm und lehrreich.

Sonst vergleicht derselbe noch — früher wohl häufiger als jetzt — die Mythen anderer Völker. Auch wir halten solche Vergleichungen für fruchtbar, wenn nur hervorgehoben wird, daß solche unter allen Völkern im Wesentlichen übereinstimmende Mythen eine Thatsache voraussetzen, und daß diese eben bei den Hebräern rein uns überliefert ist. Ueberhaupt verhehlen wir nicht, daß wir wünschen, ein solches gerade Bibelstücke enthaltendes Lesebuch möge, wo es die Sache mit sich bringt, gegen das Princip der Neuerung — freilich meist negativ — ankämpfend, auch auf das ursprünglich und allgemein Empfangene und einstimmig Festgehaltene aufmerksam machen und so zugleich pädagogisch oder religiös wirken, was nach unserer Ueberzeugung unzertrennlich ist. So wünschte Rec. z. B. zu Stellen wie Genes. 22, 18 eine den Sinn festsetzende Anmerkung *); eben so könnte zu 2 Reg. 22 ff.

*) Ges. übersetzt in seinem Lesebuche die bekannte Verheißung Genes. 22, 18 nach Gen. 48, 20: „Segnen werden sich bei deinen Nachkommen alle Völker der Erde, d. h. sie werden, wenn sie sich segnen, sich Israels Schicksal anwünschen." Die LXX. hätten, meint er, gegen die Parallelstellen Ps. 72, 17. Jer. 4, 2 das Niphal und Hithpael durch das Passiv übersetzt. —

Es muß aber zuerst zugegeben werden, daß Niphal u. Hithp. in den hieher gehörigen Stellen 12, 2. 18, 18. 22, 18. 26, 4. 28, 14 ohne irgend eine Einwendung der Grammatik pass. Bedeutung haben kann. Ewald, der dem Hithp. und Niphal ursprünglich reflex. Geltung zuschreibt, faßt doch das Hithp. an unserer Stelle (22, 18) als Passiv und übersetzt: „gesegnet werden" (S. Crit. Gram. der hebr. Sprache S. 205), und Ges. übersetzte selbst in der ältern Ausgabe seines Handwörterbuchs das Niph. und Hithp. in den angezogenen Stellen durch „gesegnet, beglückt werden." Dazu kömmt es 2) nicht allein auf die pass. oder reflex. Geltung an, sondern auch auf die Bedeutung des ב. Und da liegt uns sehr nahe, „sich segnen in Jemand" so aufzufassen, daß es heiße, „in ihm Segen finden wollen, von ihm Segen erwarten." Daß das hebr. ב diese Bedeutung haben könne, wird Niemand läugnen. Betrachten wir nun 3) die Stelle bei Jer. 4, 2, so bezieht sich das בו ohne Zweifel auf Jehova; denn was berechtigte, einen Absprung anzunehmen, so daß es auf das mit „du" angeredete Israel ginge. „In Jeh. sich segnen oder in Jeh. gesegnet werden," heißt aber ohne Zweifel, „von Jeh. Segen, Glück sich anwünschen oder empfangen." Ob man hier das Hithp. passiv oder reflexiv übersetzen müsse, läßt sich aus der Stelle

über die Wiederauffindung des Gesetzbuches das Resultat der sehr gründlichen Abhandlung des Hrn. Dr. Movers in dieser Zeitschrift (H. 12 und 14. 1834.) mit wenigen Worten angegeben werden. Auch würde er die Formen נְעֲרָה, רְאִי in den Stücken aus dem Pentateuch nicht aufgenommen haben, theils schon deshalb nicht, weil die ent-

---

nicht ersehen. Der Zusammenhang ist: Bekehre dich, Israel, und schwöre bei Jeh. in Wahrheit und Gericht und Gerechtigkeit (= schwöre nicht bei den Götzen und sei nicht lügnerisch und trügerisch = verlaß die Götzen und wandele rechtschaffen vor deinem Gotte Jehova) und es werden gesegnet werden in ihm die Völker und sie werden in ihm sich rühmen, d. i. die Völker werden dann durch Jeh., bei dem du Treue und Rechtschaffenheit bewahrest, und den sie wegen deines frommen Wandels liebgewinnen, Segen erhalten (schon den Segen, daß du auch rechtschaffen gegen sie bist, und auch den, daß sie Jeh. erkennen und von ihm als die Seinigen behandelt werden) und sie werden sich glücklich preisen, daß sie ihn erkennen und von ihm gesegnet werden, — wohl passender, als: „sie werden sich in ihm segnen, d. h. von ihm Segen sich anwünschen.“ Wollte auch Jemand das genannte בְּךָ auf Israel beziehen, so fiele die obige Auffassung des בְּ und die Uebersetzung durch's Pass. doch nicht weg; es hieße dann: „Wenn du dich bekehrst und bei Jeh. so schwörst, so werden in dir = durch dich die Völker Segen (s. oben!) empfangen und dich dafür preisen; du wirst dann nicht mehr als Flüchtling umherirren (s. V. 1) und von Anderer Gnade leben, sondern Andere sollen von dir Gnade erhalten.“ Ja die Uebersetzung: „so werden sich die Völker dein Glück anwünschen, so sehr nämlich werd' ich dich beglücken“ ist weiter hergeholt und gibt wohl keinen so innigen Zusammenhang mit dem ersten Hemistich. — Die zweite Parallelstelle Ps. 72, 17 gibt sicherlich keinen Ausschlag für die Erklärung des Ges. Weder Parallelismus noch Zusammenhang wird hindern, das Hithp. als Passiv, das בְּ im oben erklärten Sinne zu fassen. — Fassen wir nun 4) die angezogenen Stellen der Genesis näher in's Auge, so ist doch wohl Gewicht darauf zu legen, daß alle Völker, Geschlechter der Erde in Abrahams .. Saamen gesegnet werden oder sich segnen sollen. Wir hoffen, daß man diese Worte aus dem Munde Jeh. nicht für rednerische Uebertreibung halte. Dann aber ist es im strengsten Sinne wahr, daß in der Nachkommenschaft Abrahams (auf Christus und das Christenthum bezogen) alle Völker Segen finden oder sich anwünschen (man möge Hithp. und Niph. passiv oder reflexiv übersetzen, falls nur das בְּ richtig gefaßt wird), nicht aber, daß alle Völker sich das Schicksal der Nachkommen Abrahams anwünschen. Und betrachten wir 18, 18. 12, 2. 28, 14, wo es heißt: „Es werden in dir, Abraham, Jacob alle Völker oder Geschlechter der

sprechenden weiblich gebrauchten Wörter einen Blick in die Einfachheit und allmälige Ausbildung der hebräischen Sprache thun lassen, theils auch, weil sie eben deshalb ein unverkennbarer Beweis für das höhere Alter des Pentateuch's sind. S. Ewald l. c. S. 176, 170, 643.

Erde gesegnet werden oder sich segnen," so wird man, da die angebene Bedeutung des ב hoffentlich fest genug steht, es wieder im strengsten Sinne wahr finden, daß durch Abrah. und Jacob (insofern sie Stammväter sind) alle Völker beglückt, gesegnet werden, aber nicht, daß alle Völker sich in ihnen Glück wünschen. Wohl segnen wir uns in Christus, aber nicht in seinem Stammvater. Sollte auch das Letztere etwa geschraubt erscheinen, so ist es zur Abweisung des Vorwurfs gegen die Uebersetzung durch's Passiv doch hinlänglich. Somit dürfte die Uebersetzung der LXX und die gewöhnliche christliche Auffassung dieser Stelle (S. Aug. 3, 25. Galat. 3, 8. 16. cf. Ekkles. 44, 25) sprachlich hinlänglich gerechtfertigt sein. 5) Anders verhält es sich mit Genes. 48, 20. Dort segnet Jacob den Ephraim und Manasse, sprechend: In dir werden segnen die Israeliten (Ges. ungenau: "werden sich segnen") und sagen: "Mache dich Gott wie Ephr. und M.!" Die Israeliten konnten, wenn sie Jemand segneten, ihm das Glück eines ihrer Stämme anwünschen, aber alle Völker können sich nicht das Glück Jacobs und Abrahams erflehen. Man könnte sagen, ב habe im letztern Falle mehr objective, im ersten mehr subjective Beziehung: dort: Den Segen, der in, an dir ist, dein Glück werden sie sich wünschen. hier: Dich, als den Segnenden werden sie sich wünschen. Man könnte auch das ב im letztern Falle durch "bei" übersetzen, "bei dir, dich nennend;" jeden Falls muß man den Vollzieher des gewünschten Segens noch hinzudenken; im erstern Falle ist derjenige, in welchem der Segen ruhet, zugleich der nächste Spender. Wer übrigens, — wir glauben — unbilliger Weise — die obige Beziehung der Präpos. nicht billigen, sondern sie in allen berührten Stellen gleich auffassen will, der übersetze: Den Segen (im activen Sinne, das Glückwünschen und Glückertheilen), der in deiner N. liegt, werden sich alle V. wünschen oder vielmehr (s. oben!) werden a. V. empfangen. Muß es ja dann nothwendig bei Jer. 4, 2 so verstanden werden, falls נִבָּרְכוּ auf Jeh. geht. Entschieden reflexiv mit Hithp. und mit ganz anderer Bedeutung des ב steht die Phrase Deuter. 29, 18.

(Schluß im nächsten Hefte.)

Vollständiges Gebetbuch für katholische Christen, größtentheils aus den Schriften des gottseligen Abtes L. Blosius, von M. Jocham, Pfarrer in Frankenhofen der Augsburger Diöcese. Sulzbach, Seidel'sche Buchhandlung. 1837.

Wir begrüßen diese Erscheinung als eine durchaus reife Frucht ächt christlicher Frömmigkeit, welche einfach und klar mit evangelischer Wahrheit vom Verstand auf Herz und Willen heilsam einfließet, und so den Erwartungen Aller, welche das Bedürfniß einer äußern Anregung zur Gottseligkeit in sich verspüren, vollkommen entspricht. Blosius war einer der seltenen Geister des sechszehnten Jahrhunderts, welche mit strenger Festhaltung des katholisch-kirchlichen Sinnes eine tiefe Kenntniß der göttlichen Schriften des A. und N. B. vereinten, und vorzugsweise aus dieser reichen Quelle die Fülle wahrer Gottseligkeit schöpften. Die Uebersetzung nennen wir mit Recht gelungen; durch sie hat der Verfasser seiner Arbeit, der Herausgabe der Schriften des ehrwürdigen Blosius, die Krone aufgesetzt, und seinen Amtsbrüdern ein schönes Beispiel der umfassenden Berufsthätigkeit des katholischen Seelsorgers gegeben.

Bibliothek der theologischen Wissenschaften neuester Zeit, oder Verzeichniß aller wissenschaftlich-theologischen Schriften, Predigten und Andachtsbücher, welche seit Anfang des Jahres 1836 in Deutschland erschienen oder neu aufgelegt worden sind. Von J. C. Theile. Leipzig, 1837.

Das Unternehmen einer nach Fächern geordneten Bibliographie, woraus wir obige Bibliothek nur mit Rücksicht auf die Mehrzahl unserer Leser besonders hervorgehoben haben, verdient die theilnehmende Anerkennung des gelehrten Publicums. Insonderheit wird jene theologische Bibliothek allen Geistlichen eine willkommene Erscheinung sein,

die verhindert sind, durch Einsicht einer großen Anzahl gelehrter Blätter sich eine vollständige bibliographische Kenntniß ihres Faches zu erwerben; denn jedem Theologen, der von regem Eifer für seine Wissenschaft beseelt ist, geschieht schon dadurch ein Dienst, daß die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete derselben in möglichster Schnelligkeit ihm, wenngleich nur dem Namen nach, vorgeführt werden. Die Bibliothek ist aber dadurch noch brauchbarer gemacht, daß ihr ein Materien-Register nach dem Alphabet beigefügt worden, wodurch das Aufsuchen der Werke über irgend einen Gegenstand der Wissenschaft bedeutend erleichtert wird.

Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Ueber die letzten Dinge.

(Schluß.)

Ueber den Reinigungs-Zustand.

Bei der bisher geführten Untersuchung über den Zustand des Menschen nach dem Tode des Leibes dachten wir uns den Menschen, wie er entweder im Stande der vollkommenen Rechtfertigung und Heiligung durch Christum und im entgegengesetzten Sündenstande aus diesem Leben scheidet. So lange wir diese Vorstellung fest halten, kann von keinem Mittelzustande zwischen positiver ewiger Glückseligkeit und positiver ewiger Unglückseligkeit die Rede sein, der Mensch wird unmittelbar nach dem Tode entweder in jenen oder in diesen versetzt. Jedoch wenn wir uns erinnern, daß zur vollkommenen Rechtfertigung des Menschen aus seinem actuellen Sündenstande noch nicht hinreiche, die Sinnesänderung und Bekehrung des Herzens zu Gott bei sich wirklich zu Stande gebracht zu haben, sondern daß dazu auch erforderlich sei, daß er alle bösen Folgen seiner Sünde bei sich und bei Andern tilge, so entsteht von selbst die Frage: Wie es einem solchen bekehrten Sünder in jenem Leben ergehen werde, wenn er von dem Tode dahingerafft wird, ehe er die bösen Folgen seiner Sünden vollends aufgehoben hat? Es unterliegt keinem Zweifel, daß ein Solcher, zumal wenn der Mangel seiner Buße unverschuldet ist, wegen dieses Mangels von Gott nicht ewig verworfen werden könne; denn wenn er nur die Sinnesänderung wirklich bei sich herangebracht und auch die positive Bedingung, welche Jesus Christus angeordnet, erfüllt hat, so kann er von Gott Verzeihung seiner Sündenschuld und Begnadigung von den ewigen Strafen mit Zuversicht hoffen. Andererseits ist aber eben so gewiß, daß er, so lange der geringste Flecken seiner Seele anklebet, noch nicht fähig sei, zur beseligenden Anschauung Gottes erhoben zu werden; denn es heißt Apocal. XXI, 27 ausdrücklich „Nichts Unreines wird eingehen in das Reich der Himmel.“ Wollte Einer aber auch behaupten, an dieser Stelle sei nicht von einem bekehrten Sünder, der allenfalls

noch die Folgen seiner frühern Sünden abzubüßen habe, die Rede, sondern vielmehr von dem wirklich Unreinen, der noch in der Sünde selbst befangen ist, so ist und bleibt auf allen Fall so viel gewiß, daß der bekehrte Sünder unter keiner Bedingung von der Obliegenheit entbunden werden könne, die verschuldeten bösen Folgen seiner Sünde gut zu machen. Hiefür bürgt uns schon hinreichend die Lehre von der Rechtfertigung in ihren nothwendigen Folgerungen. Aber es gibt auch ausdrückliche Aeußerungen der Offenbarung, welche dasselbe unverkennbar bestätigen, indem sie lehren, daß Gott die Sündenschuld des Menschen nicht jedesmal so vollkommen nachläßt, daß der Mensch auch von allen zeitlichen Strafen frei bliebe. Vergl. Weish. X, 2 mit Genes. III, 17. Dort heißt es von dem sündigen Adam: die Weisheit habe ihn aus seinem Falle gezogen und dennoch spricht Gott nach Genes. zu demselben Adam: „Dieweil du hast gehorchet der Stimme deines Weibes und gegessen von dem Baume u. s. w., verflucht sei der Acker um deinetwillen, mit Kummer sollst du dich darauf nähren dein Leben lang.“ Hieraus ist offenbar, daß Gott, obschon er dem Adam seine Sünde verziehen hatte, ihn dennoch zu zeitlichen Strafen verurtheilt habe. Was konnte diese Strafe aber für einen andern Zweck haben, als die Tilgung der aus der Sünde entsprungenen bösen Folgen. Dasselbe erhellt aus dem Beispiele des büßenden David, welchem der Prophet im Namen Gottes zwar ankündigte, „der Herr hat deine Sünden weggenommen, du wirst nicht sterben,“ aber gleich darauf hinzufügte: „weil du die Feinde des Herrn durch diese Geschichte (durch Ehebruch und Mord) hast lästern gemacht, wird der Sohn, der dir geboren ist, des Todes sterben. Also wegen des Aergernisses, das David durch seine Sünden Andern gegeben hat, mußte er noch diese zeitlichen Strafen dulden, ungeachtet ihm Gott seine Sünden verziehen hatte. Wenn demnach andere Stellen der heil. Schrift lehren, daß Gott bereit sei, dem reumüthigen Sünder die Sünden und die dafür verdienten Strafen zu erlassen, so ist dieses letztere entweder einzig von den ewigen Strafen zu verstehen, oder man hat sich einen bekehrten Sünder zu denken, welcher eine vollkommene Buße (poenitentiam perfectam) gewirkt hat. Davon versteht man gewöhnlich die Stelle im Röm. VIII, 1. Es mag nicht ohne Interesse sein, zur Bestätigung des Erkannten noch ein Paar Aeußerungen der Kirchenväter anzuführen. Der heil. Augustin sagt in seinem Commentar zu Ps. L. also: „Zuweilen straft Gott denjenigen, welchem er die Strafen in der Ewigkeit erläßt, noch in diesem Leben wegen seiner begangenen Sünden, denn selbst den David, welchem vom Propheten angekündigt war, daß der Herr seine Sünden weggenommen, trafen einige Strafen, welche Gott ihm wegen seiner Sünde gedroht hatte.“ Auf

ähnliche Weise spricht sich hierüber aus Gregor der Große, (vergl. seine moralischen Abhandlungen lib. IX. cap. 34,) wo er sagt: „Der Herr läßt die Sünde nicht ungestraft, denn entweder straft der Mensch sich selbst durch vollkommene Bußübung, oder Gott verhängt die Strafe über ihn.“ Dann verweist er abermals auf das Beispiel Davids; vergl. Conc. Trid. sess. XIV. can. XII. Wenn nun dem Bewiesenen zufolge fest steht, daß zur vollkommenen Buße weder die Sinnesänderung und Bekehrung des Herzens zu Gott, noch das Sacrament der Buße hinreichend sei, sondern daß der Mensch überdies die bösen Folgen seiner Sünde abbüßen müsse, so erklärt sich hieraus, wie die katholische Kirche lehren könne, daß es auch noch im andern Leben zeitliche Strafen gebe, deren Zweck ist, die Seele des bekehrten, aber noch nicht zur vollkommenen Buße gelangten Sünders von allen ihr noch anklebenden Flecken völlig zu reinigen. Diese Lehre von einem Reinigungsorte oder Läuterungs-Zustande im andern Leben ergibt sich so nothwendig aus der Lehre von der Rechtfertigung, als es gewiß ist, daß der Sünder von der Genugthuung für die bösen Folgen seiner Sünde unter keiner Bedingung entbunden werde. Jedoch es fehlt auch nicht an positiven Belegen in den Erkenntnißquellen, welche die Wahrheit derselben über allen Zweifel erheben. Man pflegt sich dafür auf einige Stellen der heil. Schrift zu berufen, namentlich auf II Maccab. XII, 39 bis Ende. Wenn man diese Stelle aufmerksam betrachtet, so ist unverkennbar, daß ihr die Ansicht zu Grunde liege, daß der von seinen Sünden Gerechtfertigte, aber noch nicht vollkommen Schuldenfreie, die ihm anklebenden sündhaften Mängel mit sich in das andere Leben hinübernehmen und wegen derselben noch eine Zeitlang gebunden sein könne. Dieser Zustand ist natürlich kein leidensfreier, am allerwenigsten aber ein glückseliger Zustand, denn sonst hätte man gewiß keine Veranlassung genommen, zu Gott zu bitten, er möge die Seelen der Erschlagenen aus demselben befreien. Daß übrigens diese Ansicht nicht bloß für eine Privatmeinung des Judas und seiner Gefährten gehalten werden dürfe, sondern daß sie auch den Character eines eigentlichen biblischen Dogma's habe, erhellt, wenn man nur bedenkt, daß der Verfasser dieser kanonischen Schrift nicht nur den Glauben des Judas und seiner Gefährten theilet, sondern daß er sie auch wegen dieses Glaubens ausdrücklich lobet. Man meint aber, beide, sowohl Judas als der Verfasser des Buchs der Maccabäer seien anderweitig gleichmäßig in einem groben Irrthum befangen gewesen, indem sie voraussetzen, wenn es keine Auferstehung der Todten gebe, so könne auch die Seele des Menschen nicht unsterblich sein. Wegen dieses Irrthums aber, meint man, verdienten sie offenbar keinen Glauben, wenn sie lehren, der Mensch könne noch einige

Reste seiner Sünden im andern Leben abbüßen. Diese Einwendung beruht lediglich auf einem Mißverständnisse der Stelle. Die damaligen Juden unterschieden nämlich die Frage nach Unsterblichkeit der Seele nicht von der andern nach der Auferstehung des Fleisches. Sie behaupteten entweder beide zugleich, wie die Pharisäer, oder sie läugneten beide, wie die Sadducäer und Samariter thaten, d. h. wer die Auferstehung des Fleisches annahm, behauptete auch zugleich die Unsterblichkeit der Seele und umgekehrt. Dies war noch zur Zeit Christi der Fall, vergl. Matth. XXII, 31, wo Jesus gegen die Sadducäer die Auferstehung des Fleisches durch folgende Argumentation beweist. Er sagt da: „Habt ihr nicht von der Auferstehung der Todten gelesen, was euch von Gott gesagt ist, da er spricht: „Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jacobs? Gott ist aber nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebenden.“ Diese Worte Christi beweisen offenbar nur zunächst die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, und können nur insofern auch für die Auferstehung des Fleisches sprechen, als man beide Lehren damals nicht von einander trennte. Ein ähnliches Bewandtniß hat es mit I Cor. XV, 32, wo Paulus sagt: „Was hilft es mir, wenn die Todten nicht auferstehen?“ „Lasset uns essen und trinken; denn morgen werden wir todt sein.“ Da liegt dieselbe Ansicht zu Grunde. Also die Einwendung ist ungegründet und man kann deswegen, weil der Verfasser des Buchs der Maccabäer die Lehre von der Auferstehung des Fleisches nicht unterscheidet von der Unsterblichkeit der Seele, ihn nicht des Irrthums beschuldigen.

Für die Existenz eines Reinigungsortes im andern Leben verweiset man 2) auf I Petri III, 19, womit zu vergleichen IV, 6, wo der Apostel von Christo sagt, er sei in der Zwischenzeit, nämlich nach seinem Tode und vor seiner Auferstehung, hingegangen und habe gepredigt den Geistern im Gefängniß, die einstmals nicht glaubten, da Gottes Langmuth harrte zu der Zeit Noahs. Diese Seelen waren nach dem Conterte Seelen derjenigen Menschen, welche vor der Sündfluth auf Erden lebten, und welche die Ermahnungen des Noah zur Buße nicht eher gehört hatten, als bis die Sündfluth schon eingebrochen und ihnen den unvermeidlichen Untergang drohte. Diese Seelen hatten zwar, wie aus der Stelle hervorgeht, noch in der Todesstunde Gnade bei Gott gefunden, aber ihre Buße und Rechtfertigung wurde erst mit der Erscheinung Christi in der Unterwelt vollendet, welcher sich erbarmend zu ihnen herabließ und ihnen die Erlösung durch den Glauben an ihn verkündigte. Bis dahin harrten sie im Gefängniß, d. h. bis dahin harrten sie im Zustande der Gebundenheit, im Zustande der unbefriedigten Sehnsucht nach dem ewigen Heile. Wir haben hier also abermals einen

Beleg für die katholische Lehre, daß Gott dem Sünder nicht immer mit der Schuld und mit den ewigen Strafen auch die zeitlichen Strafen gänzlich nachlasse, und daß der Mensch, wenn er die bösen Folgen seiner Sünden in diesem Leben nicht abbüßen kann, dieses in dem andern Leben thun muß. Freilich sind die in den beiden angeführten Stellen vorliegenden Beispiele aus dem A. T. und fallen sonach in eine Zeit, wo die Erlösung des Menschengeschlechts durch Christum noch nicht vollbracht war, allein durch die Erlösung wurde jenes Verhältniß des sich bekehrenden Sünders zu Gott keineswegs aufgehoben; denn wir wissen ja aus der Lehre von der Rechtfertigung, daß die Genugthuung Jesu Christi dem Menschen zwar wohl reichliche Gnade von Gott erworben, daß sie ihn aber keineswegs der erforderlichen freithätigen Mitwirkung zur actuellen Rechtfertigung und Heiligung überhoben hat, und daß sie insbesondere den actuellen Sünder nicht von der Obliegenheit befreit hat, die selbstverschuldeten bösen Folgen seiner Sünden, sowohl bei sich, als auch bei Andern zu tilgen. Dieses Letzte wird jetzt vielmehr, nachdem die Erlösung vollbracht ist, um so strenger vom Menschen gefordert, je reichlicher der Gnadenbeistand ist, der dem Menschen durch Christum angeboten wird.

Die katholische Lehre von einem Läuterungszustande im andern Leben wird endlich auch sowohl durch das einstimmige Zeugniß der Tradition vom dritten Jahrhundert an, als auch durch ausdrückliche Erklärungen des unfehlbaren Lehramtes in der Kirche verbürgt. Die Uebereinstimmung der Kirchenväter in Ansehung dieser Lehre ist eine so allgemein bekannte Thatsache, daß selbst Calvin eingestanden hat, schon im dritten Jahrhundert sei es allgemeiner Glaube der Kirche gewesen, man könne den Verstorbenen durch frommes Gebet zu Hilfe kommen. Vergl. Calvini institutiones doctrinae christianae lib. III. cap. V. §. 10. Weil dies eine allgemein anerkannte Thatsache ist, so ist es nicht nöthig, daß wir hier noch Stellen aus den Kirchenvätern anführen. Vergl. diejenigen, welche aus Augustin, Gregor d. Gr. und Bernhard citirt wurden. Was aber die Erklärungen des unfehlbaren Lehramts angeht, so will ich diejenige vorlegen, welche das allgemeine Concil zu Florenz in der definitio fidei über diesen Gegenstand gegeben hat. Das Concil sagt Folgendes: „Wenn die wahrhaft Büßenden in der Liebe Gottes aus diesem Leben scheiden, bevor sie durch angemessene Bußübungen für die begangenen Sünden völlig Genugthuung geleistet haben, so werden ihre Seelen durch die Strafen des Fegfeuers gereinigt. Es ist aber für ihre Befreiung aus diesem Zustande von Nutzen, daß die lebenden Gläubigen für sie zu Gott bitten.“ Dasselbe Dogma hat das Conc. Trid. sess. VI. can. XXX. auf's neue erklärt und hat ein eigenes Decret: de purgatorio sess. XXV. hierüber.

Worin nun aber die vom Concil erwähnten Fegfeuerstrafen bestehen, darüber schweigen die Erkenntnißprincipien durchaus. Es läßt sich darüber mit Bestimmtheit nur dieses Negative aussagen, daß die Seelen im Reinigungsorte, so lange sie sich in demselben befinden, der beseligenden Anschauung Gottes noch entbehren. Man soll deswegen auch nicht von einem Fegfeuer sprechen, sondern vielmehr von einem Reinigungsorte, Reinigungs-, Läuterungszustand, weil es unentschieden ist, ob da Feuerstrafen statt finden.

Mit der vorgelegten Lehre steht in unmittelbarer Verbindung eine andere katholische Lehre, welche wir eben erwähnt haben, diese nämlich, daß man den Seelen im Reinigungsorte durch fromme Fürbitte zu Hülfe kommen könne. Hierfür spricht zuerst die aus dem II. lib. Maccab. angeführte Stelle, wo es ausdrücklich als ein löblicher Gebrauch angegeben wird, für die Todten zu Gott zu bitten und Sühnopfer für sie darzubringen, damit ihnen die begangenen Sünden völlig erlassen würden. Dasselbe bestätigt auch das einstimmige Zeugniß der Tradition und die oben angeführten Erklärungen des Concils zu Florenz und zu Trident. Dazu kommt endlich noch, daß sich in allen Liturgien der alten Kirche Gebete vorgeschrieben finden für die Verstorbenen, und daß in diesen ebenfalls darauf gedrungen wird, daß das heil. Meßopfer für dieselben dargebracht werde. Hieran haben wir den unverkennbarsten Beweis für den allgemeinen Glauben der Kirche. Uebrigens bedarf dieses katholische Dogma, so bald die Lehre von einem Reinigungsorte feststeht, keines fernern Beweises mehr; denn es ergibt sich dann als eine nothwendige Folge aus der christlichen Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, worüber Paulus im I Cor. XII, 26 schreibt: „So ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und so ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit.“ Dieses gemeinschaftliche Band der christlichen Liebe, welches alle umschließt alle zu einem mystischen Körper vereinigt, veranlaßt den noch auf Erden lebenden Christen unwillkührlich, seiner verstorbenen Brüder und Schwestern im Gebete vor Gott eingedenk zu sein, damit Gott ihnen mit seiner Gnade behülflich sein wolle, daß sie die ihnen etwa noch anklebenden Mängel und Folgen der Sünden baldigst abbüßen, und sodann zur beseligenden Anschauung Gottes erhoben werden mögen. Diesen Erguß der wahrhaft christlichen Liebe muß aber Gott berücksichtigen, eben weil die Liebe ohne denselben in dem Menschen nicht wirksam sein kann.

Wenn wir nun das, was bisher über den Zustand des Menschen nach dem Tode des Leibes vorgekommen ist, kurz zusammenfassen wollen, so ist es dieses: Die Seelen der Gerechten und Frommen werden von Gott, unmittelbar nach ihrer Trennung vom Leibe

zu der ihnen bestimmten, übernatürlichen, ewigen Glückseligkeit erhoben; dahingegen werden die Seelen der Gottlosen alsobald nach dem Tode des Leibes der verdienten ewigen Verdammniß Preis gegeben; diejenigen Büßenden aber, welche zwar in der Liebe Gottes aus diesem Leben scheiden, aber noch nicht vollkommen Buße gewirkt haben, werden nach dem Tode zuerst in einen Läuterungszustand versetzt, bis sie würdig sind, zur Anschauung Gottes erhoben zu werden. Der Uebergang nun in einen jeden dieser drei Zustände ist, wie sich von selbst versteht, bedingt durch einen unmittelbaren Act des göttlichen Wollens; denn Gott ist es, welcher die Seele des Menschen entweder in den Zustand der übernatürlichen Glückseligkeit oder in den der Unglückseligkeit versetzt. Daraus ergibt sich nun ferner, daß der Mensch unmittelbar nach dem Tode des Leibes dem Gerichte Gottes, oder dem Urtheilsspruche Gottes entgegengeht, welcher über sein Loos in der Ewigkeit entscheidet. Wir sehen hieraus, wie die allgemeine christliche Ansicht von einem **iudicium particulare**, welches gleich nach dem Tode erfolgt, eine Folgerung aus dem Resultat unserer bisherigen Untersuchung sei. Die Kirchenväter und nach ihnen die Theologen haben auch an einigen Schriftstellen Andeutungen jenes **iudicii part.** finden wollen, so z. B. in **Ecclesiasticus XI, 28** und **Hebr. IX, 27.** Allerdings scheint an diesen Stellen von einem unmittelbar nach dem Tode stattfindenden Gerichte, wodurch des Menschen Loos in der Ewigkeit nach seinem Verdienste entschieden wird, Rede zu sein; und diese Erklärung dürfen wir um so mehr festhalten, da sie von mehren angesehenen Kirchenvätern gegeben worden ist. Vergl. **Iren. adv. haeres. II, 62** und **63 cap. Tertull. de anima,** am Ende. **Cyprian. de mortalitate.** Ambrosius in seinem Commentar zu **Hebr. IX.** Chrysost. 37 Homil. über Mtth. **Augustin. de civit. Dei XX, 1.** Gregor d. Gr. Dialog IV. Buch 36. und 38. Cap. Wenn nun aber nach dem Erkannten feststeht, daß der Zustand des Menschen in der Ewigkeit gleich nach dem Tode des Leibes durch den Urtheilsspruch Gottes bestimmt wird, so darf dieser Zustand, mag er ein glückseliger oder ein unglückseliger sein, darum doch noch nicht als ein völlig abgeschlossener und vollendeter Zustand gedacht werden. Vielmehr soll die eigentliche Vollendung desselben nach der Lehre der Offenbarung erst dann eintreten, wenn nach der sichtbaren Wiederkunft des Erlösers zum allgemeinen Weltgericht der Sieg des Christenthums über alle seine Widersacher vor aller Welt entschieden sein wird. Wir haben hier also noch zu untersuchen, was die Offenbarung über diese zweite Erscheinung Christi auf Erden und über die damit in Verbindung stehenden Ereignisse, der Auferstehung der Todten und des letzten Gerichts für Aufschlüsse enthalte.

Was zuvörderst die Wiederkunft Christi auf Erden anlangt, so haben wir darüber eine ausdrückliche Belehrung aus dem Munde Jesu selbst bei Matth. XXIV., XXV. und XXVI. Nachdem Jesus im XXIV. Cap. von V. 1 an zunächst von der bevorstehenden Zerstörung Jerusalems, insbesondere des Tempels gesprochen hat, nimmt er hiervon Veranlassung, zugleich über das noch fern liegende Ende der Welt und seine Wiederkunft eine Prophezeihung beizufügen. Wir übergehen hier die Zeitbestimmung dieser Erscheinung des Menschensohnes, so wie auch den Zweck derselben, und merken uns vorläufig nur dieses: daß Jesus Christus an dieser Stelle ausdrücklich versichert, er, der Menschensohn werde dereinst vom Himmel auf eine sichtbar prachtvolle Weise, umgeben von den Schaaren der Engel, wieder auf die Erde kommen. Dieselbe Weissagung ist eben so ausdrücklich wiederholt Cap. XXV, 31 und XXVI, 64, wo wir zugleich belehrt werden, daß dieser Wiederkunft Christi seine Erhebung zur Rechten Gottes vorhergehen soll. Vergl. Marc. XIV, 62. Luc. IX, 26. Daß nun aber diese Aeußerungen Jesu nicht, wie wohl scheinen könnte, figürlich, sondern wörtlich zu verstehen seien, von einer bevorstehenden wirklichen Erscheinung des Menschensohnes, wird außer allem Zweifel gesetzt, wenn wir die einstimmige Ansicht der Apostel darüber vergleichen. Zum Belege hierfür will ich nur Eine Stelle vorlegen, wo wir eine ausdrückliche Bestätigung der oben erwähnten Prophezeihung finden. Act. Apostol. I, 11. reden die Engel, welche den Aposteln nach der Auffahrt Jesu erscheinen, dieselben also an: „Ihr Männer von Galiläa, was stehet ihr und schauet gegen Himmel? Dieser Jesus, der von euch hinaufgenommen worden in den Himmel, wird also wiederkommen, wie ihr ihn gesehen habt gegen Himmel fahren." Wie fest nun die Apostel dieser wiederholten ausdrücklichen Belehrung geglaubt haben, liegt in folgenden Stellen klar vor: Philipp III, 20. I. Thess. III, 13. IV, 16. V, 2. II. Thess. I, 7—8. Colossi. III, 4. Hebr. IX, 28. I. Petr. IV, 13. II. Petr. III, 9—10. I. Joh. II, 28. Brf. Judä 14 V. u. d. f. Da wir nun die Gewißheit erlangt haben, daß Jesus Christus dereinst wieder auf Erden erscheinen wird so drängt sich uns von selbst die Frage auf: wann denn die Zeit dieser zweiten Erscheinung sein werde?

Hierüber gibt uns die Offenbarung nicht nur keinen bestimmten Aufschluß, sondern sie deutet auch unverkennbar an, daß Gott nach seiner Weisheit die Erkenntniß dieser Zeitbestimmung sich selber vorbehalten habe, denn Jesus selbst betheuert seinen Jüngern bei Matth. XXIV, 36 und Marc. XIII, 32 ausdrücklich: von demselbigen Tage aber und von der Stunde wisse Niemand, auch die Engel im Himmel nicht, sondern allein der Vater, und fährt dann fort: „Gleich

aber wie da waren die Tage Noahs, so wird auch sein die Ankunft des Menschensohnes" d. h. er wird kommen, wenn die Menschen ihn am wenigsten erwarten. Hiergegen haben einige protestantische Theologen kühn genug die Meinung ausgesprochen, Jesus habe durch die oben angeführten Worte bei Matth. XXIV, 29: „bald aber nach der Trübsal" u. s. w. klar zu verstehen gegeben, daß seine Wiederkunft nahe bevorstehe, und daß sie kurz nach der Zerstörung Jerusalems erfolgen werde. Verhielte sich dieses wirklich so, so würde daraus zum Wenigsten folgen, was jene Theologen auch einräumen, daß Jesus hinsichtlich der Zeit seiner Wiederkunft im Irrthum befangen gewesen sei. Um ein solches Mißverständniß zu verhüten, muß man vor Allem festhalten, daß die Stelle bei Matth. XXIV, 4—32 eine fortlaufende Prophezeihung ist, welche sich sowohl auf die Zerstörung des jüdischen Staates, als auch auf das Ende der Welt bezieht. Die Zerstörung Jerusalems wird hier gleichsam als Vorbild von dem Ende der Welt dargestellt, so daß die Weissagung jenes Ereignisses auch auf dieses anwendbar ist. Da nun beide Ereignisse in derselben Prophezeihung enge verbunden sind, so kann es nicht befremden, wenn Jesus, während er von den Vorzeichen der Zerstörung Jerusalems spricht, zugleich an die Wahrzeichen seiner Wiederkunft denkt, und wenn das ist, dann konnte er allerdings, ungeachtet die Zeit dieser Wiederkunft damals noch in weiter Ferne lag, in prophetischem Geiste sagen, sie werde bald nach jener Zeit eintreten; denn dieses heißt nun nichts anderes, als: sie werden eintreten bald nachdem die Weissagung über die der Zerstörung Jerusalems sowohl, als auch die seiner Ankunft vorhergehenden Zeichen in Erfüllung gegangen sein werden. Mit dieser Erklärung stimmt auch vortrefflich der V. 24. „Wahrlich, ich sage euch, dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis daß dieses Alles geschehe." Bei diesen Worten hat man nämlich, sofern in dem Vorhergehenden von der Zerstörung Jerusalems die Rede ist, das damals lebende Menschengeschlecht, das damalige Menschenalter, sofern darin von der Wiederkunft Christi die Rede ist, die Juden überhaupt zu verstehen. Auch die Apostel, obschon sie bisweilen in ihrer Sehnsucht nach Christo seine Rückkehr nahe zu hoffen schienen, haben die Unbestimmtheit der Zeit dieser Wiederkunft Christi erkannt, solange die Anzeichen derselben nicht erfüllt seien. Dafür hat man sich berufen auf 1 Thess. IV, 15, wo Paulus also schreibt: „Denn dies sagen wir auch nach den Worten des Herrn, wir, die da leben, die übrig sind bei der Ankunft des Herrn, werden denen, die entschlafen sind, nicht zuvorkommen." Hieraus hat man gefolgert: Paulus habe den Tag der Ankunft des Herrn für nahe bevorstehend gehalten: denn sonst hätte er nicht schreiben müssen: „wir die da leben, ἡμεῖς οἱ ζῶντες, sondern

diejenigen, die dann leben, οἱ τότε ζῶντες. Dies hat allerdings, solange man sich an die vorliegenden Worte der Stelle hält, viel Schein; liest man aber etwas weiter bis zu den ersten Versen des Cap. V, so wird man sich bald eines andern überzeugen, daß nämlich Paulus sowohl als die damaligen Gläubigen nach der Lehre des Herrn recht gut wußten, daß der Zeitpunct, wann der Herr erscheinen wird, für Menschen ein Geheimniß sei; es heißt da V. 1: „Ueber die Zeit aber und die Stunde bedürfet ihr nicht, Brüder, daß wir euch schreiben; denn ihr selbst wisset gewiß, daß der Tag des Herrn so kommen wird, wie ein Dieb in der Nacht." Wer erkennt hier nicht die Beziehung auf die Worte Jesu Actor. I, 7 und Matth. XXIV, 36, besonders V. 43, wo Jesus sich derselben Worte und desselben Bildes bedient, um die Jünger zu belehren, daß Keiner außer dem Vater von dem Tage und von der Stunde wisse, wann des Menschen Sohn erscheinen wird. Vrgl. II. Thess. II, 1 — 11, woraus noch klarer hervorgeht, daß Paulus über jenen Tag der Ankunft Christi keineswegs im Irrthum befangen gewesen sei; denn hier ermahnt der Apostel die im Glauben wankend gewordenen Thessalonicher, sie sollten daran denken, was er ihnen gesagt habe, da er noch bei ihnen war, daß nämlich der Herr nicht komme, solange nicht die Anzeichen seiner Wiederkunft eingetreten seien, wozu insbesondere das Erscheinen des Antichristen gehört. Hieraus sieht man offenbar, daß Paulus keineswegs der Meinung war, der Tag des Herrn stehe so nahe bevor, daß das damals lebende Menschengeschlecht denselben noch sehen werde und sonach muß dann jener Ausdruck I. Thess. IV, 15 „wir die da leben" u. s. w. im allgemeinen Verstande genommen werden, d. h. nicht zunächst von Paulus und seinen Zeitgenossen, sondern überhaupt von der zur Zeit der Ankunft Christi lebenden Menschheit. Vrgl. II. Petr. III, 8. Wenn nun aber Jesus und die Apostel ausdrücklich erklären, daß der Tag der bevorstehenden Wiederkunft des Menschensohnes Gott allein bekannt sei, so folgt hieraus von selbst, daß es eben so vermessen sei, jetzt mit Zahlen berechnen zu wollen, was selbst den Aposteln unbekannt war, als es auf der andern Seite unvernünftig sein würde, deshalb, weil der Herr länger verzieht, als wir meinten, an seiner Wiederkunft im wörtlichen Sinne überhaupt zu zweifeln. So viel über die Zeit der zweiten Erscheinung Christi. — Jetzt fragt es sich, welches der Endzweck der zweiten Wiederkunft Christi auf Erden sein werde?

Das Erste, was Jesus Christus nach seiner Erscheinung thun wird, ist die Auferweckung der Todten. Dafür spricht Joh. V, 25 — 29. „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: es kommt die Stunde und ist jetzt, da die Todten werden die Stimme Gottes hören, und welche sie hören, die werden leben u. s. w. Also gleichwie schon während

seines ersten Hierseins einzelne Todte, wie z. B. Lazarus, auf den Ruf des Menschensohnes in's Leben zurückkehrten, so werden auch dereinst nach seiner zweiten Erscheinung alle, die in den Gräbern sind, auf sein allmächtiges Wort wieder belebt und mit derselben Seele, mit welcher sie im Leben verbunden waren, auf's neue vereinigt werden. Daß diese Handlung der Todtenerweckung unmittelbar nach der sichtbaren Wiederkunft Christi Statt haben werde, liegt zwar nicht in der Stelle bei Joh. klar vor, es wird aber außer Zweifel gesetzt durch 1 Thess. IV, 16. Betrachtet man aber den hier vorkommenden Ausdruck, „die Todten in Christo werden auferstehen," welcher offenbar so viel sagt, als die im Glauben an Christum gestorbenen Seligen, so könnte es darnach scheinen, als wenn Paulus die Auferstehung der Todten auf die verstorbenen Gerechten und Auserwählten beschränkt habe; allein daß auch nach der Meinung Pauli alle Todten, d. i. sowohl die Bösen als auch die Guten, auferstehen werden, erhellt klar, wenn wir folgende Stelle vergleichen: Act. apost. XXIV, 15. Da spricht Paulus in seiner Rede zum Landpfleger Felix also: „Und daß ich die Hoffnung habe zu Gott, welche auch sie hegen, daß einst sein werde die Auferstehung der Todten, der Gerechten und der Ungerechten;" und im 1 Cor. V, 21—24 stellt Paulus den Adam, durch welchen der Tod über alle gekommen, in Parallele zu Christo, durch welchen alle dereinst lebendig gemacht werden. Da nun der Leibestod durch die Sünde Adams das Loos aller Menschen geworden ist, so muß auch angenommen werden, daß durch Christum gleicherweise alle ohne Ausnahme werden auferweckt werden. Die Allgemeinheit der Auferstehung geht endlich auch aus der bald folgenden Lehre der Offenbarung hervor, daß das Gericht am jüngsten Tage alle Menschen ohne Ausnahme treffen werde.

Eine andere Frage, welche Einer aufwerfen könnte, ist diese: ob denn alle Menschen zu gleicher Zeit auferstehen werden? Man hat dieses bezweifelt wegen einiger Aeußerungen Pauli, wonach es scheinen könnte, als sollten die Christen eher auferstehen, als die Nichtchristen. In der angeführten Stelle I Thess. IV, 16 heißt es: „Nach der Ankunft des Herrn werden die Todten in Christo zuerst auferstehen." Aus dieser Aeußerung Pauli läßt sich aber jene Annahme nicht folgern, weil es offenbar ist, warum Paulus hier zunächst der Auferstehung der Gerechten Erwähnung thut, weil nämlich diese zunächst erfolgt sein muß, ehe die noch lebenden Gerechten mit ihnen „werden dem Herrn entgegen in die Luft hingerückt werden und von da an bei ihm sein alle Zeit." Ebenso verhält es sich mit I Cor. XV, 23, wo Paulus sagt: Christus sei der Erstling der Erstandenen, dann die Christo Angehörigen bei seiner Ankunft. Hier spricht Paulus nur von der Auferstehung der Gerechten, oder von der glor-

reichen Auferstehung, worin Christus der Erste ist der Zeit und der Würde nach. Wenn man nun dazu nimmt, daß die heil. Schrift in den oben angeführten Stellen immer nur einer allgemeinen Auferstehung Erwähnung thut, bei welcher die Gerechten sowohl als die Ungerechten neu belebt werden sollen, und dieses ohne die mindeste Andeutung, daß die Einen früher auferstehen werden als die andern, so ist offenbar kein Grund vorhanden, zu bezweifeln, daß alle Menschen zu gleicher Zeit auferstehen werden. Wenn man sich hiergegen endlich auf Apocal. XX, 4—6 beruft, wo von einer ersten und zweiten Auferstehung die Rede ist, zwischen welchen ein Zeitraum von 1000 Jahren liegt, während dem die zuerst Erstandenen mit Christo leben und regieren sollen, so bedenkt man nicht, daß die Apocalypse ein prophetisches Buch ist, und daß die hier beschriebene Vision nicht wörtlich verstanden werden dürfe. Bekanntlich ist ja auch diese Lehre von einem sogenannten tausendjährigen Reiche schon eine längst veraltete Meinung. Jetzt die Frage:

Wie werden die Leiber der Auferstandenen beschaffen sein?

Hierauf ist für's Erste dies zu antworten. Daß nach der Lehre der Offenbarung derselbe Körper, der hier auf Erden lebte, wenigstens der Substanz nach derselbe, auferweckt werden wird; denn bei Joh. V, 28—29 heißt es: „die da in den Gräbern Seienden werden die Stimme des Sohnes Gottes hören" u. s. w. Vergl. Apocal. XX, 13. So sagt auch Paulus an die Röm. VIII, 11: „Derselbige, der Christum von den Todten auferweckt hat, wird auch eure sterblichen Leiber lebendig machen." Vergl. 1 Cor. XV, 36, wo die Nothwendigkeit hervorgehoben wird, daß der jetzige Körper erst aufgelöst werden müsse, wenn er zu einem neuen Dasein belebt werden solle; und ebenfalls ist V. 53 zu vergleichen, wo ausdrücklich gesagt wird, daß dieses Verwesliche die Unverweslichkeit und dieses Sterbliche die Unsterblichkeit anziehen müsse. Aus diesen und ähnlichen Aeußerungen der heil. Schrift geht unverkennbar hervor, daß das Subject des jetzigen und des zukünftigen Körpers nach der Auferstehung dasselbe sein wird. Wenn nun aber die Leiber der Auferstandenen der Substanz nach dieselben bleiben werden, so werden sie doch hinsichtlich der Qualität durch die Auferweckung eine bedeutende Veränderung erfahren. Hierüber ist zuerst merkwürdig ein Ausspruch Jesu selbst bei Luc. XX, 35 ff. In den unmittelbar vorhergehenden Versen wird zunächst erzählt, wie die Sadduzäer, welche bekanntlich an keine Auferstehung glaubten, Jesu die Frage vorlegten, wer von den sieben Männern eines Weibes, die der Reihe nach gestorben waren, in der Auferstehung dasselbe wieder bekommen werde. Darauf antwortet Jesus: „Die Kinder dieser Welt freien und lassen sich freien. Welche aber würdig befunden werden jener Welt und der Auferstehung von

den Todten, die werden nicht freien, noch lassen sie sich freien; denn sie können hinfort nicht sterben, weil sie den Engeln gleich und Kinder Gottes sind, da sie Kinder sind der Auferstehung.“ Hier wird von den Kindern der Auferstehung oder von den Auferstandenen gesagt, sie seien forthin unsterblich, und eben darum finde kein Geschlechtsunterschied mehr unter ihnen Statt. Daraus geht offenbar hervor, daß die Leiber der Auferstandenen nicht mehr aus grober, irdischer Materie bestehen, sondern daß sie durchaus anders qualificirt sein werden, als unser jetziger irdischer Leib. Einen nähern Aufschluß über die Beschaffenheit der Leiber nach der Auferstehung hat uns Paulus mitgetheilt; er versichert zuerst im Allgemeinen, daß unsre irdischen Leiber durch die Auferstehung eine solche Umwandlung erleiden werden, daß sie dem Leibe der Herrlichkeit, welchen Christus nach seiner glorreichen Auferstehung angenommen, ähnlich sein sollen; denn Philipp. III, 21 heißt es also: „Von wannen wir auch warten des Heilandes, Jesu Christi, unsers Herrn, welcher unsern nichtigen Leib umwandeln wird, daß er gleichgestaltet sei dem Leibe seiner Herrlichkeit, durch die Macht, durch welche er auch Alles sich zu unterwerfen vermag.“ Dasselbe sagt er auch I Cor. XV, 48. Die spezielle Beschreibung der verklärten Leiber der Auferstandenen finden wir aber in der Hauptstelle über die Auferstehung I Cor. XV von V. 42 an; der vorhergehende Abschnitt von 1—35 enthält zuvörderst eine Begründung des Glaubens an die Auferstehung der Todten überhaupt, gestützt auf die Thatsache der glorreichen Auferstehung Jesu Christi; dann geht Paulus im V. 35 über zur Beantwortung einiger Fragen, die Einer als Einwendung gegen die so eben vorgetragene Lehre aufwerfen könnte. Diese Fragen sind: Wie werden die Todten auferstehen? und mit welcherlei Leibern werden sie kommen? Hierauf antwortet Paulus zuvörderst mit einem Gleichnisse vom Saamen, um dadurch die Möglichkeit, daß der in der Erde aufgelöste Körper wieder neu belebt werde, anschaulich zu machen; dann geht er über zur Beantwortung der zweiten Frage, und nachdem er zuerst im Allgemeinen durch einige Bilder die Umwandlung der Leiber angedeutet hat, fängt er V. 42 an, die Beschaffenheit derselben näher zu beschreiben. Zuerst legt er in V. 42 dem Leibe der Auferstandenen die Eigenschaft bei, er werde ein σῶμα ἄφθαρτον oder ein unverweslicher Körper sein, also dem Tode nicht mehr unterworfen und folglich auch nicht mehr aus so groben, zur Auflösung geneigten materiellen Theilen bestehen; dann heißt es ferner in V. 43: er werde ein σῶμα ἐν δόξῃ καὶ ἐν δυνάμει sein, und ein herrlicher und kräftiger Leib sein, d. i. ein Leib, der keiner Krankheit und Schwäche ferner unterworfen ist; ferner sagt er in V. 44, womit zu vergleichen V. 48, er werde ein σῶμα πνευματικὸν ἐπουράνιον,

oder ein geistiger, ein himmlischer Leib sein, d. i. ein Leib, wie ihn die Bewohner des Himmels haben. Dies ist alles, was uns die Offenbarung über die Beschaffenheit der verklärten Leiber lehrt. Die Offenbarung belehrt uns über manche Eigenschaften, welche den Leib nach der Auferstehung verklären werden, aber darum ist und bleibt uns doch die Natur des verklärten Leibes immer verborgen, und das deswegen, weil wir keinen Begriff von einem solchen Leibe haben. Was wir über die Natur dieses Leibes nach Anweisung der heiligen Schrift aussagen können, ist einzig dieses Negative: derselbe ist kein grober, kein materieller, sondern ein temperirter Leib, und als solcher ist er kräftig, unsterblich und voll der Glorie. Man könnte nun noch fragen, wodurch denn diese Umwandlung oder Verklärung der Leiber in der Auferstehung geschehen werde? Hierauf ist zu antworten: Dies wird geschehen durch unmittelbare Wirkung desjenigen, welcher die Todten auferwecken wird. Gott selbst oder Jesus Christus in der Kraft Gottes wird dereinst den Staub unseres Erdenleibes zu einer edlern Masse umwandeln. Dieses lehrt Paulus ausdrücklich an der angeführten Stelle Philipp. III, 21 und ebenfalls 1 Cor. XV, 51. Ich habe hier deswegen darauf aufmerksam gemacht, weil man aus den Worten der Verse 35—42 desselben Capitels hat folgern wollen, daß nach der Lehre Pauli der jetzige Leib den Saamen oder den Keim des künftigen enthalte, so daß dieser, der zukünftige Leib, dereinst auf natürlichem Wege aus jenem Keime sich entwickeln werde. Hierzu wurde man veranlaßt, weil man das Gleichniß, dessen sich Paulus an der angeführten Stelle bedient, weiter ausdehnte, als dieses in der Absicht des Apostels lag. Er will nämlich nur damit zeigen, daß die Auflösung des jetzigen Körpers in der Erde kein Hinderniß der Auferstehung sein werde, und keinen Zweifel an ihrer Wahrheit begründen könne. Zu dem Ende sagt er: auch das Saamenkorn muß ja erst in der Erde einen Auflösungs-Proceß erfahren, ehe die neue Pflanze hervorkeimen kann. Eine ähnliche Verwandlung sollen nach der Lehre Pauli auch die Leiber derjenigen, welche bei der Auferstehung der Todten noch am Leben sein werden, erfahren. Dieses lernen wir ebenfalls aus 1 Cor. XV, 51, wo es heißt: „Siehe, ich sage euch ein Geheimniß: wir werden zwar nicht alle sterben, wir werden aber alle verwandelt werden.

Es fragt sich aber noch, da das bisher Gesagte lediglich von der glorreichen Auferstehung und Verklärung der Leiber der Gerechten oder der Frommen zu verstehen ist, ob denn auch die Körper der Verdammten an jenem Tage eine gleiche Umwandlung erleiden werden?

Hierüber belehren uns weder die angeführten Stellen, noch auch sonst irgend eine in der heil. Schrift; denn in den meisten Stellen,

wo von der Auferstehung der Todten die Rede ist, wird das darin Gesagte gewöhnlich auf die Auferstehung der Frommen bezogen, welche da einzig ein Gegenstand der christlichen Hoffnung ist. Indessen läßt sich doch eine ähnliche Verwandlung der Leiber der Verdammten schon deswegen nicht wohl bezweifeln, weil auch bei ihnen das Verwesliche die Unverweslichkeit anlegen und eben darum der grobe thierische Leib wenigstens bis dahin zu einem temperirten umgestaltet werden muß, daß er durch seine Natur der Auflösung nicht mehr unterliegt.

Einwendungen.

Bekanntlich gab es schon zur Zeit der Entstehung des Christenthums Gegner, welche die Auferstehung der Leiber gänzlich leugneten. Diese waren vor allen die Sadduzäer; aber auch unter den ersten Christen fand diese Lehre häufig Widerspruch, wie wir das lernen aus Stellen der Briefe Pauli z. B. I. Cor. XV, 12. II. Timoth. II, 17. u. a. Da dieser Widerspruch auch noch nach der Zeit der Apostel fortwährte, so fanden sich mehrere Kirchenvorsteher dadurch veranlaßt, die kathol. Lehre in besondern Schriften zu vertheidigen; was namentlich von Justin, Athenagoras, Tertullian und Origenes geschehen ist. Entschiedene Gegner dieser Lehre waren insbesondere die Gnostiker und Manichäer, überhaupt alle, welche die Materie für böse, und den Körper für ein Gefängniß des Geistes hielten und daher natürlich eine neue Belebung des todten Körpers nicht zugeben wollten. Vom 17. Jahrhundert an wurde diese Lehre insbesondere von den Socinianern heftig angegriffen und ebenfalls geschieht dieses bis auf heute auch von allen socinianisch gesinnten Protestanten, die so gern alle Dogmen, deren Inhalt die Fassungskraft der Vernunft übersteigen, aus der Theologie wegschaffen möchten. Die bedeutendsten Einwendungen, welche die Gegner vorgebracht haben, sind folgende:

Man hat 1) gesagt: Die Wiederbelebung eines in unzählige Theile zerstreuten, selbst in andere menschliche Körper übergegangenen und nach allen seinen Stoffen der gemeinsamen Natur angehörigen Körpers, sei unmöglich. Diese Einwendung ist im Grunde dieselbe mit derjenigen, welche schon die Sadduzäer nach Matth. XXII, 23 Jesu Christo vorlegten. Beiden liegt nämlich eine grobe sinnliche Auffassung der Lehre zum Grunde, wornach man sich die Leiber nach der Auferstehung mit den jetzigen nicht nur der Substanz nach, sondern auch hinsichtlich der Qualität als vollkommen identisch denkt; hiervon lehrt nun aber, wie oben gezeigt worden ist, die Offenbarung das gerade Gegentheil, indem nach ihrer Lehre mit der Auferstehung zugleich eine gänzliche Umwandlung der Grundstoffe des thierischen Leibes verbunden ist, so daß der neu belebte Leib sich nicht

mehr als ein natürlicher, sondern als ein übernatürlicher Körper darstellen wird. Wie nun diese Umwandlung ohne Veränderung der Substanz möglich sei, können wir freilich nicht begreifen, aber aus diesem Nichtbegreifenkönnen folgt, wie jeder leicht sieht, die Unmöglichkeit einer solchen Umwandlung noch keineswegs; sie kann auch unter keiner Bedingung bewiesen werden, weil wir weder wissen, was die Substanz des Körpers, oder was er als Ding an sich ist, noch auch von einem verklärten Leibe einen Begriff haben.

2) Sagt man, sei nicht einzusehen, was die Wiedervereinigung mit dem alten Körper zur Wiedervergeltung beitrage; denn entweder könne die Seele thätig sein ohne sinnliches Organ, dann bedarf sie der Wiedervereinigung nicht, oder die Seele könne nicht thätig sein ohne ein solches Organ; dann müßte die Seele gleich nach dem Tode damit bekleidet werden, wenn sie nicht bis zur Auferstehung in einem Zustande der Unthätigkeit und Unempfindlichkeit verharren soll, der mit Gottes Weisheit, Gerechtigkeit und Güte unverträglich sei, in diesem Falle sei also die Wiederherstellung des Leibes ebenfalls überflüssig.

Ich bemerke hiergegen, wir haben früher bewiesen, daß das Bewußtsein und die Thätigkeit der menschlichen Seele, durch die Trennung vom Leibe, im Tode nämlich, nicht unterbrochen wird, sondern daß sie unmittelbar nach ihrer Auflösung, je nachdem des Menschen Verdienst hier auf Erden war, entweder in einen glückseligen oder unglückseligen Zustand versetzt wird. Daß also die Seele des Menschen auch ohne sinnliches Organ thätig sein könne, muß hiernach angenommen werden, zumal da Keiner im Stande sein wird, das Gegentheil a priori zu beweisen. Aber folgt nun hieraus, wie die Einwendung behauptet, daß es der Wiedervereinigung mit dem alten Körper zur Wiedervergeltung nicht bedürfe? Freilich ein absolutes Bedürfniß dieser Vereinigung läßt sich nach dem Gesagten nicht behaupten, aber dabei besteht doch, daß die Wiederbelebung und Erneuung des menschlichen Leibes erforderlich sei, damit der Mensch desjenigen Grades von Glückseligkeit fähig werde, welchen ihm Gottes Güte zugedacht hat. Wie nun aber die Auferstehung und Verklärung des Leibes zur Erhöhung der Glückseligkeit des Menschen in der Ewigkeit beitragen könne, wird einleuchtend, wenn wir uns erinnern, daß nach der ausdrücklichen Lehre Pauli durch diese Umwandlung der Mensch erst jene himmlische Vollkommenheit erreichen soll, wodurch er dem verklärten Menschensohne gleich wird. Dazu nehme man noch, daß eben diese glorreiche Auferstehung der herrlichste Triumph sein wird über Tod und Hölle, wodurch es vor aller Welt offenbar werden wird, daß die Macht des Bösen durch Christum völlig zu Grunde gerichtet ist. Uebrigens wol-

len wir uns gerne bescheiden, die Gründe der göttlichen Weisheit für eine solche Veränderung nicht vollständig zu kennen, zumal da diese Veränderung einen Zustand betrifft, von dem wir überhaupt nur dunkle, höchst unvollkommene Vorstellungen haben, und wir sind keineswegs der Meinung, daß man, wenn sich auch dergleichen Gründe gar nicht ahnen lassen, deswegen schon berechtigt sein würde, eine Lehre in Zweifel zu ziehen, die von Jesus und seinen Aposteln so deutlich und so bestimmt in der heil. Schrift ausgesprochen ist, und wovon der Apostel Paulus in II. Timoth. II, 19 sagt: daß sie als ein fester Grund Gottes unerschütterlich da stehe. —

Eine dritte Einwendung, welche schon den ersten Christen von Griechen und Römern gemacht wurde, behauptet, daß es der Seele nachtheilig sein werde, mit dem Körper aufs Neue wieder verbunden zu werden, weil der Körper ihr offenbar eine Last sei, sie in Fesseln schlage und ihre Fortschritte zur intellectuellen und moralischen Vollkommenheit hindre.

Ein Jeder sieht wohl, daß diese Einwendung nur dann begründet sein würde, wenn durch die Auferweckung der Todten der jetzige grobe, materielle Leib wieder hergestellt werden sollte. Nach der Lehre der Offenbarung haben wir nicht diesen, sondern vielmehr einen himmlischen Leib zu erwarten, einen Leib, der von allen sinnlichen Bedürfnissen entfesselt und über alle Schranken der Sinnenwelt erhaben, frei sich bewegt, wie der ihn beseelende Geist es will. — Soviel über die Auferstehung der Todten.

Ueber das allgemeine Weltgericht.

Eine zweite, mit der Wiederkunft Christi ebenfalls in Verbindung stehende und nach der Auferstehung der Todten erfolgende Begebenheit ist das allgemeine Weltgericht, oder diejenige Handlung, wodurch Gott in der Person des Gottmenschen Jesus Christus die bösen Engel und alle Menschen nach dem Evangelium richten wird, indem er den Frommen ewige Glückseligkeit, den Bösen dagegen ewige Verdammniß zuerkennt. Es gibt wohl keine Lehre, welche in der h. Schrift häufiger und feierlicher verkündet wäre, als diese. Zuerst ist abermals zu verweisen auf Matth. XXV, 31 bis Ende, wo wir eine vollständige Beschreibung des letzten allgemeinen Weltgerichtes lesen. Wir merken uns hieraus folgende Puncte:

1) Jesus Christus als Weltheiland und Bevollmächtigter Gottes wird das Gericht halten. Dieses wird auch gelehrt bei Joh. V, 22. u. 27. Act. X, 42. XVII, 31. Matth. XVI, 27. II. Cor. V, 10.
2) Das Gericht wird sich über alle Menschen ohne Ausnahme und auch über die bösen Engel erstrecken; denn es werden, wie es

bei Matth. XXV, 32 heißt, vor ihm versammelt werden alle Völker. Dasselbe lehrt Paulus Röm. II, 6 — 16. Matth. VII, 22. I. Petr. IV, 5. II. Timoth. IV, 1. Daß aber auch die bösen Engel vor dem Richterstuhl des Gottmenschen erscheinen müssen, darüber belehrt uns II. Petrus II. 4, wo er sagt: Gott habe die Engel, die gesündigt, nicht verschont, sondern sie mit Ketten der Finsterniß in den Höllengrund verstoßen, um der Qual überliefert und dem Gerichte aufbewahrt zu werden. Daß hier unter Gericht das allgemeine Weltgericht verstanden sei, sehen wir aus der Vergleichung einer Stelle im Briefe Judas V. 6, wo ausdrücklich gesagt wird: Gott habe die Engel zum Gerichte des großen Tages aufbehalten. Hierbei ist ohne Zweifel der in der heil. Schrift häufig genannte Tag des allgemeinen Weltgerichtes zu verstehen. Vrgl. I. Cor. VI, 3.

3) Das Gericht wird alle Handlungen des Menschen während seines irdischen Lebens umfassen und es wird nach der Norm des Evangeliums mit strenger Gerechtigkeit und Unpartheilichkeit gehalten werden. Vrgl. außer den hier angeführten Stellen noch Röm. II, 6. ff. II. Cor. V, 10. Matth. XII, 36 ff. I. Cor. IV, 5.

4) Der Erfolg des Gerichtes wird eine Scheidung des Guten vom Bösen für immer sein, indem diejenigen, welche hier auf Erden Gott und der Tugend gelebt haben mit den bewährt gefundenen Engeln in den Himmel aufgenommen und ewig selig sein, die hingegen, welche bis an ihr Ende in Sünden verharrten, mit den bösen Engeln auf ewig in die Hölle verstoßen werden. Dieses wird ausdrücklich gelehrt bei Matth. XXV, 41 u. 46, womit zu vergleichen Matth. XIII, 41, 42 u. 49.

Ueber den besondern Zweck des Weltgerichtes, der darin besteht, daß durch den von allen Gerechten gefeierten Triumph des Evangeliums der Menschensohn Jesus Christus vor aller Welt verherrlicht werden soll, ist bereits an einer andern Stelle in der Dogmatik Rede gewesen, nämlich in der Lehre über den Zustand der Erhöhung Jesu Christi. Noch muß hier bemerkt werden, daß die Engel, und zwar die guten, als Diener des Gerichtes dem Gottmenschen zur Seite stehen werden. Ihr Geschäft dabei wird sein, die Frommen von den Gottlosen zu scheiden und beiden ihren zukünftigen Aufenthaltsort anzuweisen. Vrgl. die bereits angeführten Stellen aus Matth. und dazu II. Thess. I, 7.

Fragt man nun endlich noch, an welchem Orte das letzte Gericht gehalten werden soll, so läßt sich hierauf nichts anders antworten, als daß die Offenbarung hierüber gar keine Belehrung mittheile. Daher sind denn auch die Meinungen, als ob das Gericht auf der

Erde, etwa im Thale Josaphat, wie die Juden behaupteten, oder in der Luft, oder in irgend einem Gestirne gehalten werden soll, nichts als bloße Vermuthungen. Eben so wenig läßt sich auch die Zeit, wann das Gericht gehalten und wie lange es dauern werde, bestimmen, zwar spricht die h. Schrift häufig von einem ἡμέρα oder Tag des Gerichtes; aber daß dieser Ausdruck gerade einen Tag und nicht vielmehr eine bestimmte beschlossene Zeit bezeichne, möchte wohl schwer zu beweisen sein.

Ueber das Ende der Welt.

Dem allgemeinen Weltgerichte wird nach der Lehre der Offenbarung die Verbrennung der Welt folgen, die Verbrennung der Welt und alles dessen, was sie enthält, außer den Engeln und Menschen. Dieses lehrt Petrus in seinem II. Briefe III, 7—13, wo er unter andern ausdrücklich sagt: „Der jetzige Himmel aber und die jetzige Erde sind durch dasselbe Wort aufbewahrt, dem Feuer vorbehalten auf den Tag des Gerichtes und des Verderbens der gottlosen Menschen," und V. 10 fügt er hinzu „es wird aber der Tag des Herrn kommen wie ein Dieb, an welchem die Himmel werden mit großem Krachen dahinfahren, die lodernden Elemente aufgelöset, die Erde und die Werke auf ihr verbrannt werden." Vrgl. Matth. V, 18 und XXIV, 35. Bemerkenswerth ist noch, was Petrus an der angeführten Stelle V. 13 hinzufügt: „wir warten aber eines neuen Himmels und einer neuen Erde nach seiner Verheißung, in welcher Gerechtigkeit wohnet." Aus diesen Worten hat man wohl gefolgert, die Verbrennung der Welt werde keine totale Vernichtung derselben sein, sondern vielmehr nur eine Verwandlung des alten Himmels zu einem neuen und der alten Erde zu einer neuen, die dann an Schönheit und Glanz die jetzigen weit übertreffen werden. Es läßt sich jedoch mit Grund bezweifeln, ob jene Aeußerung Petri wörtlich zu verstehen sei; denn es ist unverkennbar, daß er dabei Rücksicht genommen habe auf die Verheißung des Propheten Jesaias LXV, 17, welcher fast mit denselben Worten sagt: „Sieh ich will einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen, daß man der vorigen gar nicht mehr gedenken wird." Eine ähnliche Aeußerung ist bei Jesaias LXVI, 22. Diese Prophezeihungen sind aber mehr im geistlichen Verstande zu nehmen, d. h. sie sind zu verstehen von dem zukünftigen Reiche Christi, was hier auf Erden anfangen und nach der Vollendung in dem himmlischen Jerusalem ewig fortdauern wird. Vergl. dazu die bildliche Beschreibung des neuen Jerusalems in der Offenb. Johan. Cap. XXI.

Zu der Stelle Matth. V, 33—37.

Olshausen in seinem biblischen Commentar, (zweite Auflage,) gibt über die angekündigte Stelle die entschiedene Erklärung: „die Meinung, daß nur der Mißbrauch des Eides untersagt sei, wird sich exegetisch nie rechtfertigen lassen“ *). —

Er denkt an ein absolutes Verbot des Eides, insofern das Christenthum von seiner idealischen Seite aufgefaßt werden müsse. — Keiner, der sich in den Geist des Christenthums hat einweihen lassen, stellt eine idealische Seite des Christenthums in Abrede; sich davon zu überzeugen, genügen einige Andeutungen. — Christus stellt den himmlischen Vater, oder sich selbst, als Gottmensch, zum Vor- und Nachbilde für unser Wollen und Thun auf. Vergl. Matth. V. 48, ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὥσπερ ὁ πατὴρ κ. τ. λ.; I Pet. II, 21; Hebr. XII, 2—7; Ephes. V, 2 u. a. St. Daß wir nun das uns in Jesu Christo aufgestellte Ideal vollends erschöpfen, dagegen streitet unsere Endlichkeit; indeß gibt es keinen Grund, im Streben und Ringen nach Erschöpfung dieses Ideals zu ermüden, nachdem der Erlöser erschienen. —

Wenn nun Olshausen von der, in der heil. Schrift wohlbegründeten, Idee, das Christenthum präge einen idealischen Geist ab, sich so weit verleiten läßt, daß er diesen Geist von vorn herein in die citirte Stelle hineinschiebt, so umgeht er ein strenges Gesetz der Hermeneutik. — Denn der Hermeneutiker darf anders woher gewonnene Ideen nicht ohne sonderlichen Grund in der Exegese geltend machen, indem ihn vor Allem der Context und der durch den Context gegebene Ideengang binden. — Wir durchgehen die in Rede stehende Stelle, um das Gewicht der Olshausen'schen Erklärung zu prüfen. —

Mit Vers 34 des Cap. V. entwickelt Christus den Geist der im Verse 33 von Moises gegebenen Vorschrift: „ἐπιορκήσεις“ κ. τ. λ. — Das Verhältniß des Verses 34 zu 33 muß uns den Geist des ganzen Tractates aufschließen; denn das ganze Stück durchweht ein Geist vom Verse 17 bis 39. — Vers 17 reicht in einem allgemeinen Spruche den Schlüssel zur Aufschließung des Ganzen: „μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον, ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι. — Worin aber das πληρῶσαι bestehe, wird noch mit keiner Silbe bedeutet, sondern in den Versen 18 und 19 der im Verse 17 ausgesprochene

*) Da Olshausen den Gebrauch des Eides sowohl in der katholischen, als auch in seiner Kirche vorfindet, und da keine Stimme dagegen laut wird, so hat er, vielleicht ohne es zu wollen, an eine traditionelle Exegese appellirt. —

Grundgedanke bestätiget und eingeschärft, es solle nicht das Gesetz aufgehoben, sondern erfüllt werden. — Im Verse 20 zeichnet der neue Gesetzgeber die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer als eine solche, welche den Eingang in's Reich Gottes verwehrt; es scheint diese Gerechtigkeit zwar nicht vorher characterisirt zu sein, allein das ist nur Schein. — Denn es wird von der vielsagenden Rüge im Verse 20 eine nähere Characteristik dieser Gerechtigkeit mit Grund erwartet; darauf gründet sich die Erwartung. — Die Rede bezweckt doch Belehrung und Entfernung der verkehrten Ansicht von der δικαιοσύνη, wie nun aber, wenn der neue Gesetzgeber die falsche δικαιοσύνη von der wahren, die den Eingang in's Reich Gottes aufschließt, nicht strenge ausgeschieden hätte? — In diesem Falle würde er die Stellung eines Lehrers zur Menge verrückt, mehr noch, der Menge Veranlassung gegeben haben, das ganze Leben und den ganzen Wandel der Schriftgelehrten und Pharisäer als den zu deuten, der für's Reich Gottes nicht paßte; er würde Alles der willkührlichen Deutung der Menge anheimgestellt haben. — Das dürfen wir doch nicht erwarten, wenn wir nicht allen Lehrzweck Jesu verkennen wollen. — Die entgegengesetzte Annahme läßt uns den Geist der folgenden Verse nicht vermissen. — Im Geiste mit Verse 17 werden nun mehrere mosaische Vorschriften ihrem Wortsinne nach hervorgehoben; der Buchstabe des Gesetzes empfängt aber den Geist von dem neuen Gesetzgeber. — Vergl. Verse 22, 27, 31 u. ff. Es springt in die Augen, daß keines dieser Gesetze im Geiste des im Verse 17 mitgetheilten Gedankens aufgehoben, sondern nur dessen tieferer, umfassenderer Sinn aufgezeigt werden soll. — Das Gesetz verbot seinem buchstäblichen Sinne nach den Todtschlag; Jesus verbietet alles das, was den Todtschlag mehr oder minder vermittelt; das Gesetz untersagt den Ehebruch; Jesus untersagt zugleich die lüsterne Begierde, welche die ehebrecherische That in's Leben ruft; das Gesetz gestattet Entlassung des Weibes, will jedoch, der Entlasser solle ihr einen Scheidebrief mitgeben; Jesus verwirft alle Ehescheidung. — Woher diese Einschränkung? — ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι; aber woher die Modification — παρέκτος, λόγου πορνείας; Sie hat selber ihre Demission dem Geiste nach eingeholt. — Die Nebenbestimmung „καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται“ ist nicht weniger bestimmt. — Denn wer die Entlassene heirathet, scheidet durch eine neue That das vorher durch die Entlassung gelösete Eheband und verleitet die Entlassene sowohl, als denjenigen, der sie entläßt, zum Ehebruche, und so entsteht die μοιχεία. — Jesus untersagt offenbar alle Ehescheidung im Geiste

der katholischen Kirche. Vergl. Olshausen zu Matth. V, 32; Matth. XIX, 7 und 8*).

Jetzt, nachdem wir den Geist der Verse 17—32 angedeutet haben, erübrigt noch die einleitende Frage: Wozu bringt Jesus die im Verse 33 erlassene Vorschrift vor? stellt sich etwa der neue Gesetzgeber hier auf einen andern Standpunct zum mosaischen Gesetze, denn bei Erklärung der frühern Vorschriften? Obgleich der Gesetzgeber selbst die Absicht nicht vorgelegt hat, aus der er diese Vorschrift mittheilt, so kündigt sie sich doch mit Rücksicht auf das schon Entwickelte so ziemlich an. Denn wie sollte er dieses Gesetz von einem andern Gesichtspuncte auffassen, denn die frühern? — wer das Gegentheil behauptet, hat Gründe aufzuweisen. — Die auf diese Frage verneinend unterstellte Antwort beweist zwar nicht viel, indeß hält sie sich im Einklange des Ganzen. — Wenn uns Keiner die bis hieher vorgewiesene Einheit des Geistes der Verse von 17—33 an abstreitet — und das möchte kaum gelingen — dann zeigt sich nicht nur kein Gegengrund, sondern ein Grund für die nun folgende Auffassungsweise der fraglichen Verse. — Denn soll das im Verse 33 erlassene Gesetz vollends aufgehoben, auch nicht mal in seiner rein geistigen Auffassungsweise bestehen bleiben, wie ließe sich denn mit dieser Aufhebung das πληρῶσαι τὸν νόμον im Verse 17 festhalten? —

Jetzt ist Alles eingeleitet und vorbereitet, um an das angekündigte, exegetische Geschäft unmittelbar zu gehen. —

---

*) Gegen das Olshausen'sche Ergebniß haben wir nichts zu erinnern, wohl aber gegen die Folgerung, die er auf den Grund seines Ergebnisses abzuleiten sucht, — denn er sagt: „Schwieriger ist aber die Frage über die Meinung des Herrn von der Anwendung dieses Grundsatzes in seiner Kirche; die kann, wie auch in Beziehung auf den Eid, nur aus der allgemeinen Ansicht von der Stellung der Kirche abgeleitet werden ...." — Nachdem er nun die äußere von der innern Kirche als geschieden hervorgehoben, zeiht er die katholische Kirche des Irrthums, wenn sie Jesu Worte in der sichtbaren, dem Gesetze anheimgefallenen Kirche gewaltsam in Ausübung bringe. — Wir können uns mit dieser Toleranz nicht recht versöhnen; denn das Gesetz der katholischen Kirche, die Ehe sei unauflösbar, nimmt dasselbe Verhältniß zu den Mitgliedern der Kirche ein, als das Grundgebot Christi: „Liebe Gott über Alles, und u. s. w." — Das Evangelium ist ein unveränderliches Gesetz, wahr und unveränderlich wie der, der's uns brachte; soll es nun seinem Inhalte nach und bei der Anwendung modificirt, verändert werden, wenn die ans Evangelium Gebundenen es nicht zur Anwendung bringen? Diejenigen, welche es sich nicht aneignen in Sinn und Wandel, müssen sich gestehen, daß Christus noch nicht in ihnen wohne; dürfte diese Licenz so weit gehen, dann müßte die Autorität des Gesetzes und des Gesetzgebers bald zu Grabe gehen. Warum? Das Gesetz müßte von seiner Strenge und damit von seinem Geiste und Inhalte ablassen, die ihm eine göttliche Autorität leiht, sobald das dem Gesetze anheimgefallene Vernunftwesen es nicht ganz in sich aufnehmen würde. — Man spricht Gedanken aus, ohne ihre Gültigkeit nach den Folgen und Folgerungen zu berechnen. —

Das im Verse 33 citirte mosaische Gesetz untersagt nicht jegliches, sondern nur das Falschschwören; wird ja das ἐπιορκεῖν dem ἀποδιδόναι τῷ κυρίῳ κ. τ. λ. gegenüber gestellt. — Zwar scheinen die ἀρχαῖοι mit dem neuen Gesetzgeber in der Erklärung zu contrastiren: diesen Schein veranlaßt der einseitig aufgefaßte Vers 34. Wie aber? —*)

Im Verse 34 heißt es dürre: „μὴ ὀμόσαι ὅλως! im Verse 37: „ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν · ναὶ, ναὶ, οὒ, οὒ κ. τ. λ. Wenn das so buchstäblich gemeint ist, dann dürfen die Schwüre in der neuen Heilsanstalt keinen Platz greifen. — Allein so exegesirt man nicht; die Exegese knüpft Ideen an Ideen, verfolgt die Ideen würdigend in ihrer Aufeinanderfolge. — Diese Forderung ist nicht nur billig, sondern auch ganz natürlich. Billig ist sie, weil's sich geziemt, den Schriftsteller so zu verstehen, wie derselbe sich selbsten verstanden, natürlich, weil man den Schriftsteller nur so verstehen wollen kann. Denn spricht einer, so fasse ich den in der Sprache mitgetheilten Gedanken buchstäblich auf; ob die buchstäbliche Deutung ausreiche, läßt sich nicht vorab bestimmen. — Warum nicht? — Der Schriftsteller oder Sprechende kann an den ersten Gedanken Manches erläuternd und ergänzend anknüpfen, und das wird durchweg der Fall sein, da jeder Satz nur im Wege der Analyse zur Totalanschauung wird. — Wollte ich nun das, was erläuternd und ergänzend sich zum Hauptgedanken anreiht, ohne Rücksicht auf die Verwandtschaft der Ideen auffassen: so vermöchte ich nicht im Geiste des Schriftstellers zu denken und zu reden. — Solche hermeneutische Rücksichten müssen uns die Einschleppung des Verses 37 für die Erklärung des 33 und 34 hier verbieten, uns dagegen zu dem Versuch anweisen, Gedanken mit Gedanken vergleichend auszusöhnen. — Das „μὴ ὀμόσαι ὅλως" darf sonach nicht als abgeschlossener Gedanke gewürdiget werden, sondern in Rücksicht auf das nun Folgende; und dann fällt in die Augen, daß das „μὴ ὀμόσαι ὅλως" durch das angereihte μήτε, μήτε . . . näher bestimmt und begränzt wird, und demnach auch das „ὅλως" nicht in einem absoluten, sondern in diesem modificirten Sinne aufzufassen ist. Der sonst vorkommende Gebrauch des μήτε, μήτε, und οὒ, οὒ . . . bestätigt dies. Aehnliches findet sich Luc. IX, 13; Matth. XII, 32; Jacob. V, 12; 1 Timoth. I, 7; Matth. V, 34. — Da der Geist die Sprache, nicht die Sprache den Geist erzeugt, so den-

*) Olshausen faßt die Verse 33 und 34 als strenge Gegensätze auf; da er uns die Gegensätze nicht nachgewiesen, so weisen wir vor der Hand seine Meinung als bloßen Einfall ab. —

ten wir auf den Grund dieses unentwickelten Satzes den in Rede stehenden Sprachgebrauch. — Ein Beispiel wird genügen. — Luc. IX, 3. *μηδὲν αἴρετε εἰς τὴν ὁδόν κ. τ. λ.* Das *μηδέν* spricht den Gedanken allgemein aus; das wiederholte *μήτε* zergliedert die allgemeine Vorstellung, kündiget jedoch, was der Erwähnung wenig werth ist, nichts Neues an. Bis dahin gewahren wir noch keinen Grund, auf den Grund des Verses 34 die im Verse 33 enthaltene Idee als negirt oder aufgehoben zu betrachten; ein solcher Grund wird noch mehr durch die Annahme des Grundes des Verbotes fern gerückt, wodurch das *μὴ ὀμόσαι ὅλως* abgegrenzt wird. „Schwöre nicht beim Himmel!“ warum nicht? denn der Himmel ist Gottes Thron. — „Nicht bei der Erde!“ Eine Vorstellung, welche ein sinnreicher Dichter beneiden möchte. Sie ist sein Fußgestell. — „Nicht bei Jerusalem!“ (der heiligen Stadt) Warum nicht? — Sie ist die Stadt des großen Königs (der Sitz der Theokratie) „Nicht bei deinem Haupte!“ warum nicht? Du vermagst nichts über dasselbe — nichtmal .... Sonach werden diese Schwurformeln, nicht Schwüre untersagt, weil sie auf Gott und Gott Angehöriges Rückbeziehung haben — das ist das Gemeinsame dieser Begründung. — Aber versöhnt sich auch mit diesem exegetischen Ergebnisse Vers 33? — Diese Frage ist nicht unzeitig; denn da gilt der Schwur vor dem Herrn, hier wird er auf diesen Grund untersagt. — Befriedigt man diese Frage wieder mit V. 37, dann ist das Geschäft des Exegeten zu Ende; allein das geht nach unserm Ideengange nicht an. — So viel ist gewiß, daß alle die genannten Schwurformeln untersagt, verpönt sind; aber der äußere Grund dieser Verpönung kommt nicht in Erwähnung. — Allein der Exeget fragt doch nach dem äußern Motive des Verbotes! — Wenn nun das Schwören als solches nach Vers 33 nicht untersagt ist, so verdient nichts, als der Vorwand, der dem zwecklosen Gebrauche dieser Schwurformeln zum Grunde lag, diese Rüge. — „Im tagtäglichen Leben bediente man sich, wohl bei der geringfügigsten Veranlassung, dieser Schwurformeln, den Gebrauch mit der faden Abweisung entschuldigend, es werde damit nicht der Name Gottes entheiligt, weil dabei nicht des Gottes ausdrücklich gedacht werde.“ — Vergl. Matth. XXIII, 16 u. ff. Wir halten sonach die bei Matth. V. lautgewordene Rüge für etwas Anderes, als für eine erneuerte Einschärfung des im Dekaloge erlassenen Verbotes. Exodus XX, 7: „Führe den Namen Gottes nicht vergeblich in deinem Munde!“ — Darnach hat das *ναὶ, ναὶ, οὔ, οὔ* im Verse 37 den ungezwungenen Sinn: „Statt des Mißbrauches, des zwecklosen Gebrauches der Schwüre im tagtäglichen Leben

thuet Alles mit Ja, Ja, Nein, Nein ab; — was darüber hinausgeht, stammt vom Bösen. —

Wir betreten Olshausen ferner auf einem exegetischen Gewaltstreiche bei Jac. V, 12. — Diese Stelle schleppt er zu Gunsten seiner vorgefaßten Idee hinein. — „Diese Stelle — so sagt er — könne sich wegen der modificirten Stellung der Worte für eine andere Auffassung (zu Gunsten der Meinung, daß vom Mißbrauche des Eides Rede sei) einen Augenblick empfehlen, auch da fordere die genauere Betrachtung des Zusammenhangs den Sinn, daß überhaupt der Schwur verboten sei." —

Olshausen als Exeget behauptet nur an dieser Stelle; denn welche ist die modificirte Stellung der Worte? — und was begründet die andere Auffassung? wo begegnet uns die andere Auffassung? Diese Frage hätte sich der Exeget selbst stellen und beantworten müssen. — Die citirte Stelle stützt nicht die Olshausen'sche Behauptung, die Vorweisung des Geistes, dessen sie ist, wird's darthun. — Mit Versen 1—6 bricht ein Strafgericht über die Reichen aus, das die Nichtigkeit und Eitelkeit des Reichthums fühlen läßt; — Vers 7—11 ein Wort des Trostes an die Armen und Gedrückten. — Die in Verse 12 gebotene Idee über das Verbot des Eides ist dem Geiste — Zusammenhange der Rede — fremdartig; — denn wo ist der Uebergang von einer Trostrede für Arme und Gedrückte zu dem: „πρὸ πάντων δὲ, ἀδελφοί μου, μὴ ὀμνύετε κ. τ. λ. — Diese Stelle bezieht sich offenbar auf das Cap. V. des Matth. zurück; denn dafür bürgt die fast wörtliche Citation; Alles findet sich hier vor, nur nicht die Begründung dieses Verbotes.

Der treffliche Olshausen hat sich noch mehrere dieser exegetischen Sünden übereilig zu Schulden kommen lassen, hoffentlich werden wir sie in der Folge mit ihm abzubüßen suchen. —

E . . .

Eine Note zu dem Can. 5. der Sess. V. des Concilium Tridentinum in Betreff der Erbsünde.

Obgleich der bezeichnete Canon in dieser Zeitschrift schon mehrere Male erläutert und in der jüngsten Zeit von Neuem vielfach beleuchtet ist, so finden wir uns dennoch bewogen, eine ihn betreffende, früher schon (Heft 9. S. 250.) beigebrachte Anmerkung zu wiederholen, und etwas mehr zu motiviren.

Am angeführten Orte sagten wir: „In dem Canon, der nun angenommen ward, heißt es: „Si quis . . . reatum peccati remitti

negat; aut etiam asserit, non tolli *totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet*, a. s.; hiebei muß man nicht glauben, daß das Concil sagen wollte, der reatus peccati habe ganz die Natur der (gewöhnlichen) Sünde, veram et propriam peccati rationem; dieses Letztere bezieht sich gemäß den Acten auf andere Sünden. Der reatus peccati ist nicht actus, und nicht culpa, und reatus peccati noch weniger peccatum proprie dictum selbst.

Diese unsere Note scheint man ganz übersehen oder für ungegründet gehalten und deßhalb in den neuern Erörterungen des Gegenstandes unberücksichtigt gelassen zu haben; und doch ist es nicht im mindesten zu bezweifeln, daß sie ihre volle Richtigkeit habe. Die Gründe für ihre Richtigkeit sind:

1) Die Stelle des Concils selber; die Partikeln *aut etiam* drücken doch sicherlich mehr aus, als ein sive; sie statuiren einen Gegensatz, und es können daher die Worte: „tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet," nicht eine Erklärung der Worte: „reatum peccati remitti," ausdrücken.

2) Der Contert oder vielmehr die Stellung des 5ten gegen den 4ten Canon. Der 4te Canon hatte im Besondern und namentlich von der Erforderlichkeit der Taufe zur Reinigung der Unmündigen von der Erbsünde gehandelt, obgleich sie noch nicht selbst Sünde begangen haben könnten. „Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat . . . a. s.; . . . etiam parvuli, *qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt* . . . veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt." Damit ist die Sache in Beziehung auf jene, die nur wie die Unmündigen in der Erbsünde stecken, abgethan, und ihr vitium originis als bloße Folge ihrer generatio besprochen. Wie entbehrlich wäre nun nicht der ganze Canon 5, wenn er wiederum nur von den Wirkungen der Taufe in Betreff der bloßen Erbsünde handelte? Nein! der Canon 5 geht sofort in ganz allgemeiner Haltung auf die Wirkung der Taufe im Menschen überhaupt, und viel eher mit ausdrücklicher Uebergehung dieser Wirkung in den Unmündigen, als mit der Beschränkung auf diese. Wären nun die Worte: „aut etiam asserit, non tolli totum id, quod propriam et veram peccati rationem habet," nur Explication der frühern, „qui reatum peccati remitti negat," dann wäre nicht allein, wie bemerkt, hier dasselbe gesagt, was can. 4, und also etwas rein Ueberflüssiges, sondern es käme auch von der Wirkung der Taufe in den Erwachsenen in Beziehung auf Erbsünde und andere Sünden nichts vor, was doch bei so nahe gelegtem Anlasse nicht wohl erklärbar wäre.

3) Aus den Acten des Concils, und namentlich aus Pallavi-

cino, hist. Conc. Trid. lib. 7. c. 9. n. 1 geht klar hervor, daß der Zusatz: „aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam rationem peccati habet," gar nicht auf die Erbsünde, sondern auf die im Gegensatze zu ihr gedachten Sünden sich beziehen sollte; Pallavicino sagt daselbst in Betreff can. 5: „Contenendosi quivi, ciò che parimente ora vi si contiene; che 'l Battesimo cancella *non solo* il *debito ò reato che nasce dalla colpa originale, mà tutto ciò che hà vera e propria ragion di peccato*; d. h. nicht allein der reatus oder das debitum, aus der Erbsünde herrührend, werde nachgelassen, sondern alles, was wahrhaft und im eigentlichen Sinne Sünde sei; — daher kam es auch, daß einige Väter meinten, es bedürfe dieses Zusatzes nicht, da es sich nur um Tilgung der Erbsünde und über die Erbsünde eigentlich handelte; „nella prima parte non fù che dire; mà la seconda parve soverchia ad alcuni." — Noch bestimmter ergibt sich dies aus der Fassung, welche Seripandus und der Bischof von Cava dem Zusatze geben wollten; der erstere wollte ihn so ausdrücken: „torsi tutta la ragion del peccato," der Andere: „torsi tutti i peccati." — Es war aber wirklich die aufgenommene Fassung die bessere, weil man durch diese andere, wenigstens durch die letzte, gar leicht den reatus peccati mit andern Sünden parallel gestellt hätte, non solum reatum pecc. orig., sed omnia peccata.

4) Das Concil hat sess. V. et VI. beständig nur Erwachsene, also solche im Sinne, die außer wegen der Erbsünde auch der actualen Sünden wegen der Rechtfertigung bedürfen, falls es nicht ausdrücklich und ex professo über die Unmündigen handeln will. So sagt z. B. ganz richtig Moehler (Symbolik, Aufl. 3. S. 275): „Die Synode von Trient denkt sich sess. VI" — nicht minder sess. V, über deren Artikel Moehler ja auch zugleich handelt, „einen Erwachsenen, der durch die Taufe in die christliche Kirche aufgenommen wird, und in der That läßt sich in dieser Weise der heilige Act am besten zum Verständnisse bringen .... Wenn nach katholischem Dogma in den Kindern die Erbsünde, in den Erwachsenen aber ebendieselbe mit den persönlichen Sünden durch den rechten Empfang der Taufe hinweggenommen wird, so daß der Gläubige ein Glied des Leibes Christi nicht mehr nach dem Fleische wandelt, ꝛc."

Erörterung einer Stelle in Papst Eugen's IV. Decretum pro Armenis*).

Man hat sich schon oft, und unlängst wieder, zum Beweise, daß die Erbsünde in jedem Menschen eine *Culpa*, eine eigentliche Sündenschuld einschließe, unter andern auf das bekannte Decretum Eugenii IV. pro Armenis berufen, worin es über die Taufe heißt: „Huius sacramenti effectus est *remissio omnis culpae originalis* et actualis; omnis quoque poenae, quae pro ipsa *culpa debetur*." Wird nicht hier ausdrücklich, sagt man, von einer Culpa originalis gesprochen; wie kann man also, ohne wider den Glauben zu verstoßen, noch behaupten, die Erbsünde schließe keine *Culpa*, keine eigentliche Sündenschuld ein!

Wir könnten antworten, das Decretum pro Armenis sei nicht, wie Viele meinen, von dem *Concilium Florentinum*, sondern erst nach Beendigung desselben von Papst Eugen IV. erlassen worden, und darum keine unfehlbare Glaubensnorm. Wir könnten auch sagen, dieses Decret sei nicht an die ganze Kirche gerichtet, sondern eine bloße Instruction für die neubekehrten Armenier gewesen, in welcher sich überdies mehrere Behauptungen, Vorschriften z. B. über äußere Bestandtheile von einzelnen Sacramenten finden, die entweder nicht zur Wesenheit derselben gehören (wie z. B. daß dem Weine der Eucharistie Wasser beizumischen sei), oder doch nicht als dazu gehörend bewiesen werden können (wie z. B. daß das Chrisma die Materie des Sacraments der Firmung sei); so möge denn auch wohl die Ansicht, daß die Erbsünde eine eigentliche Sündenschuld einschließe, die Privatansicht Eugen's, die derselbe mit mehreren Theologen älterer und neuerer Zeit getheilt, gewesen sein. Wir sehen nicht ab, was man uns hierauf mit Grund entgegnen könnte.

Wir wollen jedoch von allem dem wegsehen und fragen: Lehrt Papst Eugen IV. in jener Stelle wirklich, daß die Erbsünde eine eigentliche Sündenschuld einschließe? Eine eigentliche selbstthätig contrahirte Schuld kann er offenbar nicht meinen, weil er die culpa *originalis* der culpa *actualis*, d. h. der eigentlich selbstthätig contrahirten Schuld entgegensetzt. Auch lehrt ja das Concilium Trident. sess. 5. can. 4 ausdrücklich, daß auch die neugebornen Kinder, die noch keine sündhafte That begehen und also keine eigentliche Sündenschuld auf sich laden konnten, mit der

*) Man sehe Ifenbiehl's Corpus decisionum dogmaticarum ecclesiae catholicae (Confluentiae 1777) p. 474

Erbsünde behaftet seien. Soll nun die Erbsünde doch noch eine eigentliche Sündenschuld einschließen, so läßt sich das in keiner andern Weise mehr denken, als daß die Schuld, die Adam durch Uebertretung des göttlichen Verbotes auf sich geladen, allen seinen natürlichen Nachkommen im eigentlichen Sinne zugerechnet, und daß diese nun gerade so von Gott angesehen und behandelt würden, als wenn sie das göttliche Verbot selbst übertreten hätten — was allerdings mehrere Theologen angenommen haben. Allein es widerspricht allen Begriffen von Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit, daß er eine fremde Schuld, die Schuld Adams, dessen natürlichen Nachkommen im eigentlichen Sinne sollte zurechnen, und sie so behandeln, als ob sie selbst diese Schuld sich zugezogen hätten. Zudem widersprechen die Theologen, die diese Annahme machen, dadurch einer andern Lehre, die sie mit großer Uebereinstimmung vortragen*), der Lehre nämlich, daß die in der bloßen Erbsünde dahin sterbenden Menschen nur von der ewigen Seligkeit ausgeschlossen, nicht aber positiv verdammt würden, welches letzte sie doch lehren müßten, wenn Gott allen Nachkommen Adams dessen Sünde im eigentlichen Sinne zurechnete und sie so betrachtete, als ob sie diese Sünde selbst begangen hätten. Dürfen wir denn nun dem Papste Eugen eine sowohl der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes als auch einer andern Lehre, welcher er gewiß mit der überwiegenden Mehrheit der Theologen seiner Zeit anhing, widersprechende Lehre zuschreiben? Gewiß nur dann, wenn seine Worte durchaus in keinem andern vernünftigen Sinne genommen werden können. Wie wenig das aber der Fall sei, davon können wir uns überzeugen, wenn wir auf die zur Zeit dieses Papstes gangbaren Vorstellungen von der Natur der Erbsünde hinsehen. Die gewöhnlichsten Vorstellungen von der Natur der Erbsünde in jener Zeit aber waren die des Petrus Lombardus (eigentlich des heil. Augustinus) und die des heil. Thomas v. Aquin: jener setzte die Natur der Erbsünde in die unordentliche Sinnlichkeit, dieser in den Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit. Die ursprüngliche Gerechtigkeit aber bestand dem heil. Thomas aus zwei Theilen, aus der Unterwürfigkeit des menschlichen Willens unter Gott, seinen rechtmäßigen Herrn, und aus der Unterwürfigkeit der niedern Seelenkräfte (welche die Sinnlichkeit in sich begreift) unter den menschlichen Willen, als ihren rechtmäßigen Herrscher. Durch die Sünde Adams habe sich der Wille des Menschen gegen Gott, und die niedern Seelenkräfte gegen den Willen empört; diese letzte Empörung sei gleichsam die Materie der Erbschuld, die erste dagegen

*) Man sehe Billuart, Cursus Theologiae. tom. 5. p. 358—369.

die Form derselben und bilde ihre Natur. Wenn man nun bedenkt, daß die Empörung des Willens gegen Gott in den Nachkommen Adams als bloßen Erbsündern, zumal in den unmündigen Kindern, keine freie, sondern nur eine ihnen angeborne oder angethane ist, diese aber ohne Widerspruch nur in der Weise gedacht werden kann, daß der Wille durch die Uebermacht der Sinnlichkeit zu allem Guten und Gottgefälligen ohnmächtig und zum Bösen übergeneigt gemacht ist*): wird man sich dann wohl versucht fühlen zu der Annahme, daß die Erbsünde, zumal in den Menschen, die ihren Willen noch nicht selbstmächtig bestimmen konnten, eine eigentliche Sündenschuld einschließe? Unmöglich; sondern höchstens wird man die Erbsünde mit Pallavicino (lib. 7. cap. 10. n. 8.) als ein Etwas ansehen, wodurch wir, in Folge der von Adam begangenen Sünde, Gott mißfällig und seiner Gnade sowohl als seiner Glorie unwürdig sind. Ohne Zweifel aber huldigte Eugen IV., wenn nicht der Vorstellung des Petrus Lombardus, dann doch wenigstens der des heil. Thomas von der Erbsünde, der auch von einer Erbschuld, einer Culpa originaria, spricht; seine Worte müssen daher auch ohne Zweifel im Sinne des englischen Lehrers verstanden werden. Offenbar gebraucht ja auch Eugen den Ausdruck *culpa* originalis für *peccatum* originale, so wie den Ausdruck *culpa* actualis für peccatum actuale, mithin das *Culpa* im weitern Sinne, worin es überhaupt jede Sündhaftigkeit bezeichnet. Man kann daher sich zum Beweise, daß die Erbsünde eine eigentliche Schuld einschließe, durchaus nicht auf jene Stelle Eugen's IV. in Decreto pro Arm. berufen.

Mons pietatis.

Mit dem Ausdrucke Mons pietatis, s. Monte di Pietà werden bekanntlich sowohl in Italien als auch in andern katholischen Ländern die Pfand- oder Leihhäuser bezeichnet. Nimmt man diese Anstalten nach der Ansicht, welche sich heut zu Tage über den moralischen Einfluß, den dieselben auf die untere Volksclasse ausüben, verbreitet hat: so könnte man auf die Vermuthung kommen, dieselben seien *κατ' ἀντίφρασιν*, montes pietatis genannt worden. Indessen ist dem nicht also; das Institut und seine Benennung haben

*) Es erhellet hieraus, daß die Vorstellung des heil. Thomas von der Erbsünde im Grunde nicht verschieden ist von der des Petrus Lombardus. Man vergl. das 18. Heft dieser Zeitschrift S. 66—67.

einen weit rühmlichern Ursprung, wie die nachstehenden Notizen zeigen werden.

Das Institut selbst verdankt seinen Ursprung einem Minoriten-Bruder, Pater Barnabas von Terni. Dieser wirkte im 15. Jahrhundert in Perugia, und da er vermöge seines Amtes mit der ärmern Volksclasse öfter in Berührung kam, so wurde er mit dem lebhaftesten Unwillen über die schreienden Bedrückungen erfüllt, welche sich die Geldwucherer, insbesondere die jüdischen gegen das arme Volk zu Schulden kommen ließen. Barnabas entschloß sich, diesem Uebel entgegen zu treten und es auszurotten. Er wandte sich daher an die reichen Bewohner der Stadt und vermochte diese durch eifriges Zureden, gewisse Geldbeiträge zur Bildung eines Fonds zusammenzuschießen, woraus den Armen und Geldverlegenen ohne alle Zinsen gegen hinlängliche Pfänder Vorschüsse gemacht werden sollten. Nur zur Bestreitung der Verwaltungskosten wurde eine sehr kleine Vergütung von den Pfandgebern entrichtet. Das Unternehmen des Bruders Barnabas wurde so beifällig aufgenommen und hatte einen so glücklichen Fortgang, daß man die vielseitig einlaufenden und reichlich aufgehäuften Gelder einen Mons pietatis nannte, eine Benennung, die, wie oben angedeutet, sich bis jetzt nicht bloß in Italien, sondern auch vielfach außerhalb erhalten hat.

Dieses Wohlthätigkeits-Institut, weil es einem dringend gefühlten Bedürfniß der Zeit abhalf, fand Beifall, und insbesondere unter kirchlichem Schutze vielfache Aufnahme. Namentlich waren es die Ordensbrüder des Bruder Barnabas, welche sich die Ausbreitung desselben auf das eifrigste angelegen sein ließen. Vor allen andern aber zeichneten sich der Bruder Jacob aus der Mark und Bruder Bernardin von Feltre aus. Der Commissarius dieses Ordens, Joannes Calvo, errichtete selbst in Rom einen Mons pietatis, der im Jahre 1539 vom Papste Paul III. durch die Bulle Ad sacrum bestätigt wurde, und sich bis auf den heutigen Tag in einer zunehmenden Wirksamkeit erhalten hat*). Obgleich der Mons pietatis von Perugia der älteste unter allen ist, so wurde die Ehre, die päpstliche Bestätigung zuerst erhalten zu haben, dennoch nicht ihm, sondern dem von Orvieto zu Theil. Dieser erhielt dieselbe schon im Jahre 1464; dem von Perugia wurde sie erst 1467 von Paul II. ertheilt.

Obgleich das Institut nun in sehr vielen Städten und selbst in Rom war eingeführt worden: so hatte dasselbe dennoch sehr lebhafte Anfeindungen zu bestehen. Es fehlte nicht an Männern, die dasselbe

*) Nach Morichini, Degl' Istituti di publica carità in Roma. Roma, 1835 macht der römische Mons pietatis täglich Vorschüsse im Betrage von 2—3000 Scudi; das Capital, welches im Umlauf ist, beläuft sich auf nicht weniger als 230,000 Scudi (der Scudo 1 Thlr 18½ Sgr.).

als eine verderbliche Neuerung, als eine privilegirte Wucheranstalt betrachteten. Ob das Institut durch einzelne Mißbräuche zu diesem Tadel Vorwand gegeben habe, mag dahin gestellt bleiben; genug der Streit wurde so bedeutend, daß Papst Leo X. die Sache auf dem V. lateranensischen Concilio (sess. 10) zur Sprache brachte. Das Resultat war die Approbation der Anstalt überhaupt durch die Bulle Inter multiplices (4 Maii 1515), in welcher alle diejenigen mit Kirchenstrafen belegt werden, welche sich fernerhin gegen dieselbe erheben würden. Später kam diese Anstalt auch auf dem Concilio von Trient (sess. XXII. c. IX.) zur Sprache und wurde unter die Aufsicht der Bischöfe gestellt. Und so hat sie sich insbesondere im Kirchenstaate unter spezieller Aufsicht der Bischöfe mit größern oder geringeren Umänderungen der frühesten Einrichtungen bis jetzt erhalten.

Ueber das ius spolii, oder das Recht rapite, capite, oder Rips-Raps.

(Fortsetzung.)

Auf der Synode zu Troslei unter dem Könige Karl dem Einfältigen im Jahre 909 wurden abermals strenge Gesetze gegen den Raub und die Plünderung des Kirchenvermögens nach dem Tode des Bischofs erlassen. Vergl. Harduin, Tom. VI. part. I. 541 und Thomassin part. III. lib. 4. cap. 21. n. 4. Man erkennt aus derselben, daß dieser Raub und diese Plünderung beinahe, besonders unter den Mächtigen und Großen, allgemein geworden war; darum bot der König mitsammt den Bischöfen alles auf, um dieselben zu unterdrücken. Quamquam, sagen die Bischöfe Cap. 14 der angeführten Synode, superius de sacrilegis inter nos sermo sit habitus: ubi ex parte ostendimus, quam grave sit illud facinus, et qua poena iure plectatur sacrilegus: tamen quia inter nostrates hic pessimus inolevit mos, ut defuncto ecclesiae episcopo, mox a *quibuscunque potentioribus* pervadantur res ecclesiasticae, quasi episcopi fuerint propriae: cum etiam si eius essent, contra omne ius id fieret: hoc tam immane sacrilegii facinus, et iam saepius factum scientes dolemus, et, ne ulterius a quolibet praesumatur, auctoritate Dei, et sanctorum eius, qui cum illo regnant in coelo, nostro etiam episcopali ministerio ..... interdicimus. Um ihrem Verbote noch mehr Nachdruck zu geben, fügen die Bischöfe die in derselben Sache erlassenen ältern Gesetze der Valentinischen, Regensischen und siebten Toletanischen Synode hinzu, wodurch denn Folgendes wiederum vorzugsweise eingeführt und festgesetzt wurde. Wenn ein Bischof stirbt, so sollen die Geist-

lichen durchaus die raubgierigen Hände (rapaces manus) von der ganzen Nachlassenschaft enthalten, und nichts wie Räuber (latronum more) entreißen. Thun sie dieses dennoch mit Hinwegsetzung über die Auctorität der canones, so sollen sie zur gänzlichen Wiedererstattung durch den metropolitanus oder durch alle comprovinciales sacerdotes angehalten werden. Um nun allen Unfug, wie er bis dahin vorgekommen, zu verhüten, soll der benachbarte Bischof bei dem Tode eines Bischofs an den Sterbeort sich begeben, und alsbald nach Abhaltung der üblichen Exequien die strengste Obsorge der verwaisten Kirche übernehmen. Auf sein Betreiben soll wo möglich intra octavas defuncti*) der ganze Vermögensstand aufgenommen,

*) Welche Zeit wird mit den Worten „intra octavas defuncti" bezeichnet? Octava bedeutet bekanntlich im kirchlichen Sprachgebrauche eine acht Tage hindurch dauernde Feier eines Festes. Auch wird der achte Tag, mit welchem ein solcher Festcyclus sich schließt, octava genannt. Octava, sagt Dufresne Tom. III. p. 31, dies octavus a festo dominico aut sancti alicuius, quo tota solennitas clauditur; unde ἀπόλυσιν Graeci appellarunt, ut ex Basilio Seleuciensi Lib. II. de s. Thecla C. 18 observatum a viris doctis: qua quidem voce etiam utuntur, pro fine cuiuscunque officii ecclesiastici, ut pluribus probat Leo Allatius de Dominicis et Hebdomalibus Graecorum C. 7. Solennitas octavae diei apud Ioannem Monachum in vita Odonis Abbatis Cluniac. Lib. II. initio. Alcuinus de divin. offic.: Octavae, quas hodie colimus, ideo reverenter celebrantur, quia primis diebus concurrunt, sicuti unus dies ad alterum, qui eodem ritu celebratur. Man sieht bald, daß die letztere Bedeutung des Wortes octava hier gar keine Anwendung finden kann, weil durch dieselbe die in Rede stehenden Worte keinen Sinn erhalten würden; octava muß dennoch in der erstern Bedeutung genommen werden, nämlich in der eines Zeitraumes von acht Tagen. Daß es aber bloß von acht Tagen zu verstehen sei, dagegen ist sonach die Mehrzahl des Wortes, als auch der Umstand, daß der ganze Nachlaß des verstorbenen Bischofs schwerlich innerhalb acht Tagen geordnet, und gegen Raub und Plünderung sicher gestellt werden konnte. Die Zeit, worüber es hier sich fragt, können wir, wenn nicht mit aller Gewißheit, doch mit vieler Wahrscheinlichkeit bestimmen, wenn wir Rücksicht nehmen auf die Gebräuche der Kirche bei dem Hinscheiden ihrer Mitglieder. Schon seit den ersten Jahrhunderten wurden nicht allein am Sterbtage eines Christgläubigen Gebete und das heil. Meßopfer dargebracht, sondern auch am dritten Tage nach dem Tode. Hierzu kam später noch der neunte und vierzigste Tag. Daß das Erwähnte am neunten und vierzigsten geschah wurde herrschender Gebrauch des Mittelalters. Vergl. Pelliccia de Christianae ecclesiae Politia Tom. I et II. p. 497. ff. herausgeb. von Ritter. Der Gebrauch, an dem vierzigsten Tage nach dem Tode das heil. Meßopfer für den Verstorbenen darzubringen, hat sich in vielen Gegenden noch bis auf die heutigen Zeiten in der sogenannten Sechs-Wochen-Messe erhalten. Eben diese ganze Zeit sollte die christliche Gemeinde des Verstorbenen im Gebete eingedenk sein. Zu dem Ende bliebe die tomba in der Kirche stehen, zum Zeichen der Erinnerung an den Verstorbenen, und die Verwandten und Angehörigen brachten an den Sonntagen milde Gaben dar zur Unterstützung der Armen und Dürftigen. Wir glauben

genau beschrieben und der Metropolit über den Befund in Kenntniß gesetzt werden, damit derselbe einen erwähle, welcher die verwaiste Kirche verwalte, den Clerikern ihren gebührenden Antheil zuweise, und damit der gewählte Verwalter, wenn etwa die Ordination des neuen Bischofs sich verzögere, zur gehörigen Zeit dem Metropoliten Rechenschaft ablegen könne. Auch sollen die Anverwandten des verstorbenen Bischofs, wenn er kein Testament hinterlassen hat, sich nicht ohne Wissen des Metropoliten oder der Provincial-Bischöfe in den Besitz der Erbmasse setzen, damit sie nicht unter derselben befindliches Kirchenvermögen ungerechter Weise sich aneignen; sie sollen entweder die Ordination des zukünftigen Bischofs abwarten, oder wenn sich diese lange verzögert, die Zustimmung des Metropoliten einholen. Siquis, heißt es denn endlich, autem immemor divini timoris contra haec sancta synodica clericus quisque vel laicus venire improba mente tentaverit, et communione et consortio privetur ecclesiae: quia durum est ut ad illam conveniat, quam exspoliare non metuit.

Nachdem seit dem sechsten Jahrhundert es Gebrauch wurde, einzelnen Geistlichen die Benutzung von Grundstücken, die ihren Kirchen gehörten, oder bestimmte Renten, Zehnten und andere Einkünfte, statt des Unterhaltes, welchen sie vom Bischofe zu fordern hatten, zu überweisen; diese nun dadurch vermöge der selbstständigen Verwaltung des Ueberwiesenen in den Stand gesetzt wurden, nach ihrem Tode Kirchen- und Privat-Vermögen zu hinterlassen: so wurde der bis jetzt beschriebene Raub auf dasselbe ausgedehnt. Dieser ging wieder aus von den Grafen und Herren, traf vorzugsweise die Pfarreien. Hinckmar von Rheims, wie Thomassin a. a. O. n. 9 erzählt, entwickelte seine ganze Kraft gegen den Grafen Theodulf, der die sämmtlichen Güter einer Pfarre nach dem Tode des Pfarrers in Beschlag genommen; er befahl demselben, den an dieser Kirche angestellten Priestern dasjenige, was er gegen die göttlichen und menschlichen Gesetze genommen, zurückzugeben. Defuncto presbytero abstulerat, quae idem presbyter in eleemosyna pro se dare praeceperat, et insuper usurpaverat, quae ad ipsam ecclesiam relicta fuerant. Plaudit ei ut iuxta sacras autoritates et regum praecepta, quidquid de facultatibus ipsius ecclesiae acceperat, praesentialiter Ecclesiae reddat, et Presbyteris, quibus res commendatae fuerant, restituat. So erzählt Flodoard lib. 3. c. 26 der histor. ecclesiae Rhemensis. Einige dieser Herren gingen so weit, wie wir aus einem Canon der Synode von Tribur sehen,

uns darum nicht zu irren, wenn wir annehmen, daß intra octavas defuncti ein Zeitraum von vierzig Tagen sei, oder die sechs Wochen, welche unmittelbar dem Sterbtag folgten, und dem frommen Andenken des Verstorbenen gewidmet waren, sein soll.

den uns der Abt Regino anführt (vergl. Regino de disciplin. ecclesiast. lib. 2. cap. 39. bei Harzheim concil. German. Tom. II. p. 521.), der sich aber unter den gegenwärtigen Canonen nicht mehr findet (vergl. Thomassin a. a. O. und Harduin Tom. VI. part. I. 435. ff. und cap. 2. X. de succession. ab intest. (3, 27) und die Note aus Böhmer) und behaupteten, dasselbe Recht zu haben auf das Vermögen der verstorbenen Geistlichen, welches sie hatten auf das der verstorbenen Sclaven. Perlatum est quoque ad sanctam synodum, sagt Regino l. c., quod quidam laici improbe agant contra Presbyteros suos, ita ut de morientium Presbyterorum substantia partes sibi vindicent, sicuti de propriis servis. Interdicimus itaque ne hoc ulterius fiat; sed sicuti liberi facti sunt ad suscipiendum gradum et agendum divinum officium, ita ab eis nihil erigatur, praeter Dei officium. Auch die Erzpriester oder die Rural-Dekane, deren besondern Schutze das Kirchenvermögen anvertraut war, blieben nicht frei von dieser Plünderung; die weltlichen Herren wurden bisweilen von ihnen gedungen. Ernstlich und nachdrücklich erklärt sich gegen diesen schrecklichen Mißbrauch die Synode von Pavia vom Jahre 855. Tollenda est prava omnino consuetudo, quae in quibusdam locis oriri coepit; quia nonnulli Archipresbyteri, vel aliorum titulorum custodes, fruges, vel aliarum Ecclesiarum reditus ad proprias domus adducunt. Nonnulli autem laicorum in tantum eorum nequitiae se complices faciunt, ut quae huiusmodi transgressores ab Ecclesia surripuerunt, ipsi in suis domibus abscondant. Wie in den übrigen Ländern, so war auch in Italien, selbst in Rom die gewaltsame Plünderung des kirchlichen und geistlichen Gutes nach dem Tode der Geistlichen an die Tagesordnung gekommen. In der Synode zu Rom vom Jahre 904 beklagte man sich nicht allein über diese Gewohnheit; sondern man suchte diese schreiende Ungerechtigkeit durch die geistliche und weltliche Macht abzustellen. Quia, lautet cap. 9, scelestissima etiam consuetudo inolevit, ut obeunte sanctae Romanae sedis Pontifice, ipsum patriarchium depravari soleat; et non solum in ipso sancto patriarchio, sed etiam per totam civitatem, et suburbana eius talis bacchatur praesumptio: nec non quia, et id inultum hactenus neglectum est; adeo ut omnia episcopia eadem patiantur unusquisque ecclesiae obeunte Pontifice: quod ne ulterius praesumatur, omnimodis interdicimus. Quod qui facere praesumpserit, non solum ecclesiastica censura, sed etiam imperiali indignatione feriatur. Vergl. Harduin Tom. VI. part. I. col. 489. Freilich waren zu Anfang des neunten Jahrhunderts im Occident die Kirchen besonders zur Zeit ihrer Verwaisung unter eigene Schirmvögte gestellt worden (vergl. Thomassin part.

III. lib. 4. c. 22. n. 1 und 2); aber in der Verwilderung der Zeiten wurden auch diese von dem allgemeinen Plünderungsgeiste ergriffen, so daß sie eher Raub-, als Schirmvögte genannt werden konnten. Es scheint, daß, wie zur Zeit Christi bei den Juden „Zöllner und Sünder“ gleichbedeutende Wörter waren geworden, dieses auch bei Schirmvogt und Sünder war eingetreten. Dieses erhellet aus dem Cap. 17 der Synode von Tribur, in welchem das Begräbniß der Laien in den Kirchen verboten wird. Zur Begründung dieses Verbotes wird unter Anderm auch aus des seligen Gregor lib. 4. prodigiorum cap. 53 folgendes Wunder erzählt, welches in der Stadt Genua geschehen sein soll. Ibi namque, a. a. O., quidam Valentinus nomine, *Mediolanensis ecclesiae defensor*, defunctus est, cuius corpus in ecclesia beati Martyris Syri sepultum est. Nocte autem media in eadem ecclesia factae sunt voces, ac si quis violenter ex ea repelleretur, atque traheretur foras. Ad quas nimirum voces concurrere custodes, et videre duos quosdam teterrimos spiritus, qui eiusdem Valentini pedes cum ligatura constrinxerant, eum ab ecclesia clamantem ac nimium vociferantem foras trahebant. Qui videlicet exterriti, ad sua strata reversi sunt. Mane autem facto aperientes sepulchrum, ubi idem Valentinus positus fuerat, eius corpus non invenerunt. Cumque extra ecclesiam quaererent, ubi proiectum esset, invenerunt hoc in sepulchro alio positum, ligatis adhuc pedibus, sicut de ecclesia fuerat abiectum. Ex quo recolligendum est, *quia hi quos peccata gravia deprimunt*, si sacro loco sepeliri se faciunt, restat ut etiam de praesumptione iudicentur, quatenus eos sacra loca non liberant, sed etiam culpa temeritatis accuset.

Eben wo der beschriebene Unfug im Occident allgemein herrschte, und das erledigte kirchliche und geistliche Gut wie ein wirkliches Raubgut betrachtet und behandelt wurde, scheint im Orient derselbe, wo er ebenfalls auszubrechen drohte, in Folge der Bemühungen der weltlichen und kirchlichen Gesetzgebung gänzlich verschwunden zu sein. In dem neunten Jahrhundert und nach demselben konnte er um so weniger wieder aufleben, weil Photius in seinem Nomocanon die kaiserlichen Gesetze, vor Allem die Novellen Justinians über die Hinterlassenschaften der Bischöfe und der übrigen Geistlichen aufgenommen hatte. Dadurch wurde abermals von Neuem angeordnet und eingeschärft: 1) Ein Bischof kann von dem Vermögen, was er nach der Ordination erworben hat, weder seinen Anverwandten noch Freunden etwas schenken oder vermachen, mit Ausnahme desjenigen, was ihm durch Beerbung seiner Eltern, Geschwister, Oheime väterlicher oder mütterlicher Seite überkommen ist. Alles Uebrige fällt

nach seinem Tode von Rechtswegen der Kirche anheim, an welcher er Bischof gewesen ist, und wird während der Erledigung derselben von einem rechnungspflichtigen Oeconomen verwaltet. 2) Stirbt der Bischof ohne Testament, so verfällt sein gesammter Nachlaß der Kirche, welcher er vorgestanden. Dasselbe gilt von den übrigen Clerikern. Jedoch hatten diese freies Verfügungsrecht über dasjenige, was sie durch Unterricht, Schreiben und Abschreiben und andere ehrbare und durch die Kirchengesetze nicht verbotene Beschäftigung erworben hatten. Vergl. Photius Nomocanon Tit. 10. cap. 6. Thomassin Part. III. lib. 4. cap. 20. n. 1 — 4.

Im Oriente bildete sich dagegen jener Raub allmählig zu einem durch Herkommen und Gewohnheit begründeten Rechte (ius spolii, exuviarum). Dieses Recht wurde besonders von den weltlichen Großen, insbesondere von den Fürsten und Königen in Anspruch genommen; nicht minder auch von den Aebten und Bischöfen. Zwar widersetzte sich diesen Rechtsansprüchen der weltlichen Macht mit aller Kraft die Kirche, aber in der großen Verwilderung der Sitten und der Verwirrung der Rechtsbegriffe konnte sie nicht durchdringen. Nur allmählig gelang es der Kirche, die Könige zur Verzichtleistung auf die Spolien zu bestimmen. Diese leistete zuerst Otto IV. bei seiner Wahl im Jahre 1197; sodann entsagte derselbe König in der ihm vom Papste Innocenz III. im Jahre 1209 vorgelegten Capitulation jenem Mißbrauche, welchen seine Vorgänger bei der Ergreifung der nachgelassenen Güter der verstorbenen Prälaten, oder der erledigten Kirchen gewohnt waren aus eigenem Willen auszuüben. Vergl. Schmidts Gesch. der Deutsch. Th. II. S. 680. Friedrich II. wollte die Deutschen Fürsten, besonders die geistlichen gewinnen. Zu dem Ende verzichtete er auf die Spolien, und untersagte zugleich allen Weltlichen jedes Amtes und Standes dieselben. Dieses that er theils in der zu Eger aufgestellten sogenannten goldenen Bulle, welche mit der dem Könige Otto IV. von dem Papste Innocenz III. verlangten Capitulation gleichlautend ist, theils durch sein berühmtes Edict vom Jahre 1220, durch welches er den Beschwerden der Geistlichen abzuhelfen suchte, die während der langen Verwirrung des Reiches (ex longa perturbatione imperii) entstanden waren. Friedrich wiederholte in demselben das Versprechen seines Vorfahren, die Verlassenschaft eines geistlichen Fürsten sich nicht zuzuwenden; auch verbietet er allen Weltlichen, sich derselben zu bemächtigen, und verordnete, daß sie dem Nachfolger des geistlichen Fürsten bleiben solle, wenn derselbe ohne Testament gestorben, wenn er aber ein Testament gemacht habe, daß dieses rechtskräftig sein solle. Endlich verbietet er ausdrücklich, niemand solle einer Kirche unter dem Vorwande der Vogtei in Ansehung ihrer Güter Schaden zufügen. Wenn es ge-

schieht, so soll derjenige, der dieses thut, den Schaden doppelt ersetzen und noch hundert Mark Silber der kaiserlichen Kammer zahlen. Vergl. Schmidt a. a. O. Th. III. S. 3 und 4. Auch Rudolph I. leistete Verzicht auf das Spolium der Hinterlassenschaft der verstorbenen Prälaten durch die Anerkennung der ehemals dem Kaiser Otto IV. und Friedrich II. vorgeschriebenen Capitulation von Innocenz III. S. Schmidt a. a. O. S. 377 und 382.

Aber nicht allein die weltlichen Machthaber, sondern auch die Träger der höchsten Würde in der Kirche machten in dieser Zeit ein Spolien-Recht geltend, und leider öfters ohne alle Rücksicht auf die Bedürfnisse der Kirche und ihrer Diener. Am ersten thaten dieses die Aebte bei dem Nachlasse der Prioren. Mehre Concilien des dreizehnten Jahrhunderts fanden sich in die Nothwendigkeit versetzt, jenes angemaßte Spolien-Recht den Aebten einzuräumen; sie fügten nur die Beschränkung hinzu, daß die Aebte in der Priorei so viel lassen sollten, daß der nachfolgende Prior und die ganze Genossenschaft (fratres et familia) bis zur Erhaltung neuer Einkünfte anständig leben, die Priorat-Gebäulichkeiten in den gehörigen Stand gesetzt, und in demselben erhalten werden könnten. Aber auch diese, ich will nicht sagen, gerechte, sondern sogar die Existenz der Priorate bedingende Forderung wurde von den raubgierigen Aebten nicht geachtet. Denn die Synode bei Salmur in der Provinz Tour (1253) verbietet den Aebten ausdrücklich, die erledigten Priorate gänzlich zu berauben, und schärft nachdrücklich ein, denselben das zu belassen, was kurz vorher angegeben wurde. Canon 3 heißt es in dieser Beziehung: item statuimus, ne Abbates, cum contingit Priores suos cedere aut decedere, *prioratus bonis suis audeant denudare*; sed saltem tantum de praedictis bonis, futuris prioribus dimittant, quod ipsi fratres et familia, usque ad futuram collectam, de eisdem competenter sustentari valeant, et domus prioratuum refici, et in statu debito conservari. Vergl. Harduin Tom. VII. col. 445. Aber auch dieses Verbot der Salmurienſischen Synode hatte noch lange nicht den erwünschten Erfolg. Denn das Concilium apud castrum Gonterii (1268), welches ebenfalls in der Provinz Tour gehalten wurde, erklärt sich noch nachdrücklicher gegen die erwähnte Plünderung, und verbietet dieselbe unter Strafen, welche von dem vernünftigen Ermessen des Bischofs abhangen sollen. Cum ex cupiditate, sagt es can. 4, quae radix est omnium malorum, videatur procedere, quod Abbates seu Priores transferentes seu translati, prioratus vacantes cessione, morte, vel mutatione Priorum, bonis in prioratibus inventis denudent, nos indemnitate locorum providere volentes, inhibemus, ne Priores in suis translationibus vel mutationibus, seu etiam Abbates,

prioratus, seu loca vacantia bonis mobilibus ibidem existentibus adeo denudare praesumant, quin *sufficiens provisio Prioribus et monachis ibidem morantibus usque ad tempus collectorum remaneat in prioratibus supradictis.* Si qui vero contra statutum huiusmodi aliquid attentare praesumpserint; ad arbitrium illius episcopi, in cuius episcopatu deliquerunt, puniantur; dioecesano episcopo, in cuius dioecesi Abbates seu Priores ipsi consistunt, poenae huiusmodi impositionem ad illius requisitionem executioni mandante. Vergl. Harduin Tom. VII. col. 647. Wir lernen aus diesem Canon nicht allein die Beraubung und Plünderung der erledigten Priorate durch die Aebte kennen; sondern wir sehen auch, daß die Prioren, wenn sie ihre Stelle auf irgend eine Weise verließen, versuchten, das gesammte bewegliche Vermögen des Priorates mitzunehmen.

(Schluß im nächsten Hefte.)

America. New-York, in Ansehung des Handels und der Bevölkerung einer der blühendsten unter den vereinigten nordamericanischen Staaten, zählt gegenwärtig über zwei Millionen Einwohner, von welchen ungefähr der zehnte Theil Katholiken sind. Die Gesammtzahl der Priester aber für die Ausübung der Seelsorge unter dieser bedeutenden Menge von Katholiken beläuft sich nicht einmal auf vierzig. In der Stadt New-York selbst befinden sich neben dem Bischofe dreizehn Priester für die verschiedenen Kirchen der Stadt. Außer der Cathedrale zum h. Patricius sind daselbst die Kirchen zum h. Petrus, der Verklärung des Herrn, zur h. Maria, zum h. Joseph und zum h. Nikolaus, und mit einer andern Kirche ist man noch im Baue begriffen. Zu Buffalo sind drei Priester für die dortige Gemeinde und die Katholiken in der Umgegend. Zu Albany, Utica, Rochester und Brooklyne sind an jedem Orte zwei Priester, welche zugleich über die benachbarten Gemeinden die Seelsorge haben und diese besuchen müssen. Dann sind noch vierzehn Priester in den übrigen Gemeinden der Diöcese vertheilt, welche sich, wie man vernimmt, auch über einen Theil von New-Jersey erstreckt. Im Ganzen sind in der Diöcese ein und dreißig Kirchen, und vier, deren Bau noch nicht vollendet ist; auch könnte man noch fünf kleine Kapellen hinzuzählen. Die Diöcese ist so ausgedehnt und die Katholiken sind in derselben so zerstreut, daß es noch mehr als fünfzig Gegenden gibt, wo dieselben sich nur in Privat-Häusern zum Gottesdienste versammeln.

Bonn. Vor einiger Zeit wurden wir benachrichtiget, daß der dritte Band der Geschichte Innocenz III. von dem protestantischen Pfarrer und

Antistes Hurter in Schaffhausen bald die Presse verlassen würde. Wenn die beiden ersten Bände dieses Geschichtswerkes die Aufmerksamkeit des deutschen gelehrten Publicums in einem so hohen Grade auf sich gezogen haben, so scheint der dritte in einem noch vorzüglichern Grade dazu geeignet. Die beiden ersten Bände behandeln mehr die äußere geschichtliche Stellung Innocenzens, während dieser dritte zunächst auf das Kirchliche eingeht, und uns mit der Theologie dieses großen Papstes, mit der Stellung der Cardinäle — der Bischöfe — des Clerus — mit dem Zustande der Klöster und eigener Orden, mit dem Christenthum in seiner Erscheinung überhaupt, mit der Art und Weise desselben in dieser Zeit, bekannt macht. Wenn die theologischen und kirchlichen Ansichten des Verfassers in den beiden ersten Bänden einen Beweis von seltner Freimüthigkeit gegeben haben, so dürfte dieses in dem dritten Bande dieses Werkes auf eine noch weit auffallendere Weise der Fall sein, und man würde daher eher geneigt sein, den Verfasser für einen Katholiken als für einen protestantischen Pfarrer und Antistes zu halten.

— Einheimische und auswärtige Blätter haben behauptet, das Buch von Ludwig Anton Muratori De ingeniorum moderatione stehe wegen des darin herrschenden Rationalismus in dem römischen Index librorum prohibitorum, und nur die Ausgabe von Lucca mit Noten von Roncaglia sei erlaubt. Diese Nachricht ist durchaus ungegründet und falsch. Nie ist ein Buch von dem Verfasser des Werkes de ingeniorum moderatione, Ludwig Anton Muratori in den römischen Index gesetzt worden. Was von der Ausgabe von Roncaglia gesagt wird, ist ebenfalls unrichtig; man hat offenbar Natalis Alexander mit Muratori verwechselt, und auch selbst in Beziehung auf Natalis Alexander ist diese Angabe ungenau; denn es heißt in dem officiellen Abdrucke des Index libror. prohib., welcher auf Befehl des jetzt regierenden Papstes Gregor XVI. im Jahre 1835 in Rom erschienen ist: Permittuntur tamen hae eadem *(Natalis Alexandri)* Opera iuxta editionem Lucensem cum notis, et animadversionibus Constantini Roncaglia, *sublata etiam excommunicatione lata in praedictis brevibus pro quacunque editione. Decr. 8. Julii 1754.*

— Der Missionär Wolff, über den wir mehre Notizen im 14. Hefte S. 215 mitgetheilt haben, befindet sich, neuern Nachrichten des Morning Chronicle zufolge, jetzt auf Bombay. Auf seinem Wege von Aegypten nach Tombuctu kam er nicht weiter, als bis nach Adowah, der Hauptstadt von Abyssinien. Er kehrte von da nach Dschidda, dem Hafen von Mecca zurück, um den africanischen Dia-

lect zu studiren, und seine Reise im Januar dieses Jahres wieder vorzunehmen, was aber bis jetzt nicht geschehen ist.

Breslau. Den 11. October wurden die ernannten Domherren Anders und Förster als Mitglieder des hiesigen hochwürdigen hohen Domstifts in der Domkirche introducirt. Herr Förster hat das Amt eines Sonntagpredigers in der Domkirche übernommen; er predigt mit vielem Beifall.

Die mündlichen Concursprüfungen waren diesmal wegen der im Sommer hier herrschenden Cholera auf das Ende des Octobers verlegt worden. Gemeldet hatten sich 48, davon 5 den Sprengeln von Glatz und Leobschütz angehörten; der Ausfall des Examen war sehr befriedigend, da kein Unvorbereiteter sich diesmal zur Prüfung gestellt hatte. Einige der Examinanden zeichneten sich durch ihre schriftlichen Arbeiten und mündlichen Antworten aus, andere, meist mit mittelmäßigen Anlagen, entwickelten allerdings ein geringeres Maß von Bildung, doch zeigte sich bei keinem die traurige Nothwendigkeit, ihn abweisen zu müssen. Die Anzahl der bis jetzt in die katholisch-theologische Facultät eingeschriebenen beträgt nur 43, eine allerdings für den Bedarf von Schlesien zu geringe Zahl.

Das bischöfliche Alumnat oder Seminarium ist offenbar zu klein für eine so große Diöcese. Daher war es gleich beim Anfang der Regierung des jetzigen hochwürdigen Fürstbischofs Leopold Grafen von Sedlnitzky ein Hauptaugenmerk, dasselbe zu erweitern. Auf Antrag Hochdesselben haben Se. Majestät geruht, eine bedeutende Summe aus dem Intercalar-Fond zum Anbau eines Flügels anzuweisen. Die Grundgrabung, eine sehr kostbare Sache in der Nähe der Oder, hat bereits kräftig begonnen.

Ermland. Am 2. October hat der h. Vater in einem im Quirinal abgehaltenen geheimen Consistorium nebst mehrern andern Ernennungen zu bischöflichen Stühlen auch den Hochwürdigsten Herrn Andreas Stanislaus von Hatten, bisher Bischof von Diana und Weihbischof von Ermland zufolge der am 26. April d. J. von dem Hochwürdigen Domcapitel zu Frauenburg getroffenen Wahl *) zum Bischofe von Ermland ernannt. Hierauf wurde auch sofort Sr. Heiligkeit der Antrag um Verleihung des Palliums **) für diesen Bischof gemacht.

Köln. Am 6. Nov. erfolgte in der hiesigen hohen Domkirche die canonische Installation des von Seiner Majestät dem Könige

*) Siehe diese Zeitschrift, Heft 22. S. 215.

**) Das Bisthum (bisher Fürstbisthum) Ermland ist exemt; daher erhält der Bischof gleich den Erzbischöfen das Pallium vom römischen Stuhle.

Allergnädigst ernannten Domcapitulars, Herrn Dr. Scholz, Professors und Seniors der katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn, auf den Grund der von Seiner Heiligkeit Papst Gregor XVI. ihm zugefertigten apostolischen Provisa.

Löwen. Von der theologischen Facultät zu Löwen sind für das gegenwärtige Winter-Semester folgende Vorlesungen angekündigt worden. Erklärung der Psalmen, der Sprüchwörter und des Predigers wöchentlich dreimal: Hr. Beelen. Hebräische, chaldäische, syrische und arabische Sprache durch Erklärung von Stücken, welche in diesen verschiedenen Sprachen geschrieben sind, wöchentlich dreimal: Derselbe. Samstags Fortsetzung der neuern Kirchengeschichte und drei andere Tage in der Woche zuerst Einleitung über die allgemeine Geschichte der Kirche und dann die Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte: Fr. Wauters, Decan der Facultät. Erörterung der Principien des öffentlichen Kirchenrechts wöchentlich zweimal: Hr. de Ram, Rector. Erklärung des dritten Buches der Decretalen, viermal in der Woche: Hr. Verhoeven, Secretair der Facultät. Die Abhandlung über die Trinität wöchentlich zweimal: Hr. Malou. Die Abhandlung über die h. Sacramente der Priesterweihe und der Ehe viermal die Woche: Hr. Verkest, Präses des theologischen Collegiums.

Padua. Im laufenden Jahre wurden in Padua zu Professoren ernannt die HH. Margatini für die Dogmatik, Piotti für die Kirchengeschichte und Poli für die Philosophie.

— Der Graf Franceschini K. K. Regierungs-Rath, Ritter der eisernen Krone und Professor der höhern Mathematik tritt in den Barnabiten-Orden.

— Die Jesuiten haben in Verona, Inspruck und in Linz an der Donau neuerdings Noviziate errichtet. In Vicenza, wo ein gewisser Stocchi 6000 Ducaten Renten für dieselben hinterlassen hat, hat man sich ihrer Einführung widersetzt.

Posen. Das hiesige Priester-Seminar ist im Jahre 1834 neu organisirt worden und hat seitdem vier Lehrer, welche im Sommer-Semester 1837 folgende Vorlesungen hielten:

Regens Pohl über Pädagogik.

Prof. Dr. Alzog, Exegese der kleinern pauliniſchen Briefe und auserlesener Psalmen; auch Reformationsgeschichte.

Prof. Dr. Bittner über die Lehre von den Sakramenten.

Prof. Bartmann über Logik und Psychologie.

Rom. Im Laufe des Monates October d. J. haben in der Peters-Kirche dahier unter den üblichen Feierlichkeiten zwei Seligsprechungen Statt gehabt, und wie man sagt, werden auch mehre Heiligsprechungen, die mit weit größeren Feierlichkeiten und Auslagen verbunden sind, nächstens vorgenommen werden. Die beiden Seliggesprochenen gehören dem Dominicaner-Orden und derselben Zeit und demselben Kloster an. Der Eine, Johannes Massias, war geboren zu Rivera in Spanien den 2. März 1585 von Peter d'Arcas und Agnes Sanchez. In einem Alter von 20 Jahren verließ er sein Vaterland und begab sich nach der Stadt Lima in Peru. Wie früher in seinem Vaterlande, so hütete er auch hier zwei und ein halbes Jahr hindurch das Vieh. Erst in seinem 37. Jahre trat er als Conversus in das Dominicaner-Kloster zu St. Maria Magdalena in Lima. Ihm wurde das Pförtner-Amt anvertraut, ein Amt, welches er auf das gewissenhafteste bis an's Ende seines Lebens verwaltete. Dieses erfolgte den 16. September 1645. Der Zweite, Martinus de Porres, wurde den 9. December 1579 zu Lima in Peru geboren. Sein Vater war ein spanischer Ritter; seine Mutter, Anna Velasquez aus Panama gebürtig, war eine freie Negerin. Die äußern Familienverhältnisse waren nicht glänzend; Martinus wurde zum Barbier bestimmt, trat aber bereits in seinem 17. Lebensjahre als Tertiarius oder Donatus*) in eines der beiden Dominicaner-Klöster zu Lima. Er zeichnete sich hier sein ganzes Leben hindurch durch die pünctlichste Befolgung aller Ordensvorschriften und die aufopferndste Liebe gegen den Nächsten aus. Diese Liebe erstreckte sich selbst auf die Thiere, auf welche ihm nach seiner Lebensbeschreibung, wie auf vernünftige Wesen vermittelst der Sprache zu wirken vergönnt war. Er starb den 3. November 1639. Die Seligsprechung des erstgenannten hatte den 22., die des zweiten den 29. October d. J. Statt.

— Den 25. November. In dem nun zu Ende sich neigenden Jahre 1837 hat der Tod aus der Mitte des Heiligen Collegiums sich eine ungewöhnlich große Anzahl von Opfern gefordert. Der erste unter diesen war der im Leben von allen Ständen und Confessionen hochgeachtete und im Tode tief betrauerte Cardinal Thomas Weld (geboren zu London den 22. Januar 1773), der erst nach dem Tode seiner Gemahlin in den geistlichen Stand trat und von Pius VIII. den Purpur erhielt. Er starb den 10. April d. J. Ihm folgten im Tode den 18. Juni der Cardinal Peter Franz Galeffi, geboren den

*) Tertiarius und Conversus unterscheiden sich dadurch, daß ersterer ohne Gelübde abgelegt zu haben dem Orden frei verbunden ist, der zweite aber die Gelübde abgelegt hat. Beide sind Laienbrüder und zur Verrichtung der niedrigsten Dienste im Kloster bestimmt.

27. October 1770 in Cesena; im Juli Gaetan Maria Trigona e Parisi, Erzbischof von Palermo, geboren den 2. Juni 1767 zu Piazza in Sicilien; dann den 12. September in Fermo der Cardinal und dortige Erzbischof Cäsar Brancadoro, geb. den 28. August 1755 zu Fermo; den 16. October der Cardinal Ludwig Frezza, geb. zu Civita Lavinia den 27. Mai 1783; den 9. dieses Monates Dominicus De Simone, geb. den 29. November 1768 in Benevent, und den 16. Georg Fürst Doria-Pamfili, geboren zu Rom den 17. November 1772.

— Das Cardinals-Collegium zählt gegenwärtig nachbenannte Mitglieder:

Bussi	82	J. a. u.	13	Card.
De Silva	81	—	13	"
Pacca	81	—	36	"
Morozzo	79	—	21	"
De Gregorio	79	—	21	"
Rivarola	79	—	21	"
Sceberas-Testaferrata	79	—	21	"
Dandini	78	—	15	"
Tadini	78	—	2	"
Gamberini	77	—	9	"
De-Latil	76	—	11	"
Sala	75	—	7	"
Fesch	74	—	34	"
Benvenuti	72	—	10	"
Cienfuegos-y-Jove Llanos	71	—	13	"
D'Isoard	71	—	10	"
Falzacappa	70	—	14	"
Nembrini-Pironi-Gonzaga	69	—	10	"
Grimaldi	69	—	4	"
Opizzoni	68	—	33	"
Pedicini	68	—	15	"
Gaysruck	68	—	13	"
Giustiniani, Jacob	68	—	11	"
Macchi	67	—	11	"
Alberghini	67	—	3	"
Marco-y-Catalan	66	—	9	"
De Croy Dülmen	64	J. a. u.	13	Card.
Della Porta-Rodinni	64	—	3	"
Gazzoli	63	—	7	"
Micara	62	—	13	"
Franzoni	62	—	11	"
Tiberi	62	—	7	"
Ostini	62	—	7	"
Del Drago	61	—	7	"
Lambruschini	61	—	7	"
Giustiniani, Alexander	59	—	7	"
Monico	59	—	5	"
Polidori	59	—	3	"
Castracane degli Antelminelli	58	—	5	"
Bernetti	57	—	12	"
Riario-Sforza	55	—	15	"
Serra Cassano	54	—	7	"
Odescalchi	52	—	15	"
Giudice Caracciolo	52	—	5	"
Spada	50	—	3	"
Barberini	48	—	11	"
Spinola	46	—	7	"
Brignole	40	—	4	"
Patrizi	39	—	3	"
Della Genga Sermattei	36	—	2	"

Von diesen sind Cardinal-Bischöfe Pacca, De Gregorio, Falzacappa, Pedicini und Odescalchi. Cardinal-Diaconen: Rivarola, Riario-Sforza, Bernetti, Marco-y-Catalan, Gazzoli, Mattei, Grimaldi und Spada; die übrigen sind alle Cardinal-Priester. Von sämmtlichen jetzt lebenden Cardinälen erhielten den Purpur von Pius VII. 12, von Leo XII. 15, von Pius VIII. 2 und von dem jetzt regierenden Papste Gregor XVI. 21. Unter der Regierung des letztgenannten hat das heilige Collegium bis jetzt 29 Mitglieder durch den Tod verloren.

— Die Academie der katholischen Religion, welche vor 27 Jahren von Pius VII. gestiftet worden und den Zweck hat, den katholischen Glauben gegen die Angriffe seiner Gegner mit den Waffen der Wissenschaft zu vertheidigen, sollte am 14. September ihre öffentlichen Sitzungen für das laufende Jahr schließen. Um den Lesern dieser Blätter eine Ansicht von der Wirksamkeit dieser Academie zu vermitteln, wollen wir die Themata, über welche in diesem Jahre in den öffentlichen Sitzungen derselben gehandelt wurde, hier mittheilen. Die Academie wurde am 27. April vom Cardinal Paul Polidori durch eine Rede eröffnet, worin derselbe über die Nothwendigkeit sprach, aller und jeder zunehmenden Gottlosigkeit unseres Jahrhunderts einen Damm entgegenzusetzen, und zwar durch eine fundamentale Reform der philosophischen Studien und insbesondere der Metaphysik. Am 18. Mai sprach der Dominicaner und General-Commissär des S. Officio, Olivieri über nachstehendes Thema: „Bei den neuesten Discussionen innerhalb der kathol. Kirche über die Regel zu philosophiren, und die Irrthümer zu bestreiten, ist es besonders klug, sich an die Vorschriften zu halten, welche von dem heil. Stuhle gegeben werden; der Redner befaßte sich hierin mit der Philosophie des de la Mennais, dem er früher selber seine Achtung bezeigt hatte, von dem er hinwiederum sehr vortheilhaft erwähnt worden, und stellte den Urheber dieser Lehre als ein Beispiel auf, wohin der Mensch gelangen könne, wenn er sich von dem Magisterium der Kirche, von der Stimme ihres Hirten entferne, und des demüthigen Mißtrauens gegen sich selbst entbehre. Am 15. Juni Hr. Dr. Wiseman, Rector des englischen Collegiums, „über den gegenwärtigen Zustand des Protestantismus in England, und über das Bedürfniß, welches derselbe selbst fühlt und ausspricht, in Glaubenssachen eine höchste und unfehlbare Auctorität anzuerkennen". Diese Rede ist vollständig in den Annali delle scienze religiose fasc. XIV. p. 61. abgedruckt.

Am 22. Juni behandelte Herr Joseph Noto, General-Assistent der Schola pia, das Thema: „Wie sehr es der bürgerlichen Macht

zukomme, die Bücher zu verbieten, welche von der Kirche verboten werden."

Am 6. Juli sprach Hr. Ludwig de Sanctis über den „katholischen und nichtkatholischen Missionär" und legte in Kurzem vor, was Hr. Wiseman in seiner bekannten Schrift über die Unfruchtbarkeit der protest. Missionen weitläufig behandelt hatte.

Am 20. Juli beschäftigte sich Hr. Ludwig Pungileoni aus dem Minoriten-Orden mit einer Berichtigung des Dictionnaire critique des reliques et des images miraculeuses. Par R. S. Collin de Plancy. Paris, 1821.

In der Sitzung vom 5. August sollte Herr Vincenz Sauli, Canonicus Regularis u. s. w. gegen Hrn. Lerminier (Lettres à un Berlinois) beweisen, aus dem Umstande, daß die katholische Kirche sich nie widersprochen habe, lasse sich ein klarer Beweis für ihre Wahrheit hernehmen.

Am 17. August wollte der Pater Perrone, Professor der Theologie am Collegio Romano eine Analyse und Betrachtungen über die Symbolik von Moehler sowohl in ihrer Beziehung auf den Protestantismus, als auf die katholische Lehre anstellen. Dann sollte am 31. August Herr Jacob Mazio zeigen, daß die Reisen und Entdeckungen von Laborde im steinigten Arabien dasjenige auf das vollkommenste bestätigen, was die heil. Schrift über das alte Idumäa berichtet.

Am 7. September endlich sollte Herr Bartholomäus Casacco gegen mehre Artikel der Zeitschrift Repertoire des Connaissances usuelles darthun, daß die katholische Religion nie direct Ursache von Kriege und Aufruhr gewesen sei, und daß die Päpste nie ein gewaltsames und Unterdrückungs-System verfolgt haben. Den Schluß sollte an dem oben angegebenen Tage der Dekan der Rota, Monsig. Cosmas De Corsi machen *).

— Das 15. Heft des Annali delle scienze religiose compilati dall' Ab. Art. De-Luca, womit der fünfte Band und der Jahrgang 1837 dieser Zeitschrift geschlossen ist, hat bereits die Presse verlassen. Außer den Conferenz-Reden des Hrn. Wiseman über die Verbindung der Wissenschaft mit der Religion aus dem Englischen in's Italienische übersetzt, welche einen bedeutenden Theil des Raumes in Beschlag nehmen, enthält dieser Band 1) Selecta exempla testimoniorum Ecclesiae Armeniae de s. sede Romana; 2) eine Rec. über das 1836 in Paris erschienene Werk Recherches historiques sur la veritable origine des Vaudois; 3) eine Dissertation sur l'invocation des Saints dans la synagogue vom ehemaligen Rabbiner Drach; 4) eine Rec. über Perrone's Praele-

*) Durch die am Ende Juli eingetretene Cholera sollen die letztern Sitzungen verhindert worden sein.

ctiones Theologicae von Breschi; 5) eine desgl. über das Buch: De Romano Pontifice tractatus, auctore Dom. Gualco in R. Supergensi Academia Iur. Can. et Ecclest. Hist. Professor. Turin bei Marietti 1837. II. Tom. 8.; 6) Histoire de la philos. allemande depuis Leibnitz jusqu'a Hegel par le Baron Barchou de Panhoen. Paris, 1836; und Destination de l'homme de Fichte. Paris, 1833; 7) Vorlesung, gehalten in der Academie der kathol. Religion über Möhler's Symbolik*) vom Pater Perrone und 8) eine Vorlesung über Laborde's Reise durch das steinigte Arabien, welche in der eben gedachten Academie der kathol. Relig. vorgelesen werden sollte, was aber wegen der herrschenden Cholera unterblieb.

Außer der Abtheilung: Aufsätze und Recensionen, enthält diese Zeitschrift einen Appendix, worin kleinere Artikel, Auszüge aus Reden, die insbesondere in der Academie der kathol. Religion gehalten wurden, kirchenhistorische Actenstücke, Bücherverbote, Nekrologe und kurze beurtheilende Anzeigen neuer Schriften. Der Herausgeber Herr Abate De Luca **) — unterläßt nicht, in jedem Hefte nachstehende Erklärung in Beziehung auf diese Urtheile abzudrucken.

„Wir wollen unsere Leser erinnern, daß sie, wenn sie in den „Bibliographischen Notizen unserer Annalen Titel von neu „erschienenen Werken angeführt sehen, daraus nicht schließen dürfen, „daß wir dieselben alle gutheißen, oder daß wir jede darin enthaltene „Lehre für richtig halten. Wir können nicht von allen neuen Schriften ein Exemplar in Händen haben, um gründlich darüber zu urtheilen, und es findet sich auch von allen keine so genaue Analyse „in den theologischen Journalen, auf deren Urtheil wir uns mit „Sicherheit verlassen könnten."

Wie nöthig und angemessen diese Erklärung ist, das beweiset, um von frühern Heften zu schweigen, das eben zuletzt erschienene. In diesem hat ein Artikel mit der Ueberschrift Degli autori e delle opere di recente pubblicate in Alemagna in favore del cristianesimo Aufnahme gefunden, und unter den hier genannten Werken,

*) Herr Perrone spricht sich in dieser Analyse im Ganzen ungemein belobend über die Möhler'sche Symbolik aus; jedoch findet er in der Darlegung der katholischen Lehre nicht immer jene Genauigkeit, welche dem Theologen eigen ist, und meint, ein strenger Theologe würde manchmal wünschen, die Linie besser bezeichnet zu sehen, welche das Dogma von der Schul-Meinung scheidet. — E invero, sind die eignen Worte Perrone's, nel proporre che egli fa la dottrina Cattolica non rinviensi sempre quella esatezza che è propria del teologo. — — — Così un rigido teologo avrebbe tal volta desiderato di trovarvi meglio segnata la linea di separazione del domma dalla opinione. —

**) — In Italien wird auch der unverheirathete Laie, welcher die sogen. Abate-Kleidung trägt, Abate genannt. —

welche neuerdings in Deutschland zu Gunsten des Christenthums erschienen sind, findet sich auch die Physiologie von Müller aufgeführt! Müllers Physiologie unter den Schriften zu Gunsten des Christenthums! Gewiß wird es niemand unerwarteter kommen, dieses Werk an dieser Stelle aufgeführt zu sehen, als dem gelehrten Verfasser selbst. —

Die genannten Mitarbeiter an diesen Annalen sind der Marchese Antici, der Prof. der Moral-Philosophie bei der Propaganda Barola; der Procurator Generalis der Benedictiner von Monte Cassino Bini; der Prof. der Philosophie Bonelli; der Rector des irländischen Collegiums Cullen; der Caplan des zweiten auswärtigen (öster.) Regiments im Dienste des heil. Stuhls auch Mitarbeiter an einigen kathol. Journalen Frankreichs und der Schweiz Eßlinger; der Procurator generalis der Theatiner Lojacono; der Doctor der Philosophie und beider Rechte Mazio; der General der Piaristen Rosani; der Doctor der Philosophie und der Rechte (Augustin) Theiner; der General-Assistent der Clerici regulares vom heil. Paulus Ungarelli; und der Rector des engl. Collegiums Wiseman.

Jährlich erscheinen 6 Hefte, jedes von 10 Bogen 8°; der Preiß für den Jahrgang 24 Paoli (etwa 3 ½ Thlr.). Bestellungen darauf nimmt in Deutschland Volke in Wien an.

Triest. Die immer mehr aufblühende Handelsstadt Triest zählt jetzt an 54,000 Einwohner, wovon die große Mehrzahl sich zur katholischen Religion bekennt. Außer den Katholiken befinden sich aber verschiedene andere Confessionen hier, über welche wir unsern Lesern nachstehende Notizen mittheilen wollen.

Die evangelische Gemeinde helvetischer Confession zählt 5 — 600 Seelen. Die Mitglieder dieser Gemeinde sind beinahe alle Schweizer. Der Gottesdienst wird, ausgenommen jeden ersten Sonntag im Monat, wo er deutsch ist, in italienischer Sprache abgehalten. Diese Gemeinde besteht in Triest seit dem Jahre 1782 und gegenwärtig ist Herr Wolff aus Zürich Pfarrer derselben. Vor dieser Zeit hielt diese Gemeinde ihren Gottesdienst in dem Hause des Herrn Juvalta; seit dem Toleranz-Edict brachte sie mit kaiserlicher Bewilligung die aufgehobene Kirche S. Silvestro käuflich an sich, die dann Christo redemtori gewidmet und am 22. October 1786 wieder eröffnet wurde. Von Zeit zu Zeit (alle 3 — 4 Jahre) wird die Gemeinde gleich der lutherischen von dem Superintendenten aus Wien visitirt. Die Glieder dieser Gemeinde communiciren in Brod und Wein, während die Lutheraner nur mit der Hostie communiciren.

Die evangelische Gemeinde augsburger Confession zählt ebenfalls zwischen 500 und 600 Seelen; ihre Mitglieder sind

durchweg deutscher Abkunft, und ihr Gottesdienst wird nur in deutscher Sprache gehalten. Auch diese Gemeinde besteht seit 1782. Seit dem Jahre 1776 hielt sie ihre religiösen Zusammenkünfte in einem Privathause. Nachdem sie von Kaiser Joseph II. die Erlaubniß zur öffentlichen Ausübung ihres Cultus erhalten hatten, kauften sie die Kirche der Madonna del Rosario, und wurde dann am 27. August 1786 mit großer Feierlichkeit eröffnet. Der jetzige Pfarrer ist Herr Medicus aus Carlsruhe. — Beide Gemeinden haben seit drei Jahren eine gemeinschaftliche Schule von 3 Classen, sowohl für Knaben als Mädchen. Die Religionslehrer sind die beiden Pfarrer, außer denen hat die Schule 3 Classenlehrer, 4 Hülfslehrer, eine Lehrerin und eine Aufseherin sammt Assistentin. Die Anzahl der Schulkinder beläuft sich auf 110 — 120.

Die anglicanische Gemeinde früher mit der evangelisch-reformirten Gemeinde vereinigt, aber seit 1829 für sich bestehend, zählt beiläufig 130 — 200 stabile Mitglieder. Sie bedient sich der Liturgie der Hochkirche Englands; der gegenwärtige Pfarrer ist Hr. William Battiscombe aus Windsor.

Die orientalischen und die slavonisch-illyrischen Griechen bilden ein Totale von 5000 und einigen hundert Individuen, wovon aber die orientalischen bei weitem die Mehrzahl ausmachen, indem die Zahl der andern sich kaum über 800 erstreckt. Der Ritus ist, die Sprache ausgenommen*), bei beiden gleich. Früher waren sie vereinigt, später aber trennten sie sich, daher nun die für sich bestehende Communità grec'-orientale. Sie besteht blos aus Griechen, und erhielt im J. 1786 vom Kaiser Joseph ihre Bestätigung.

Die griechisch-illyrische Gemeinde. Ihre Mitglieder stammen aus der Herzegowina, aus Bosnien, Dalmatien, ꝛc. — meist Handelsleute und Schiffer. Maria Theresia ertheilte ihnen im J. 1751 ihre Privilegien, approbirte im Jahre 1772 ihre Statuten, die vom Kaiser Franz im Jahre 1793 bestätigt wurden. Die Kirche dieser Gemeinde S. Spiridion erlangte durch Unterstützung der Kaiserin M. Theresia im J. 1751 ihre Vollendung und ist eine der schönsten dieses Ritus im ganzen österreichischen illyrischen Küstenlande. In dem daran befindlichen Gebäude befindet sich der Sitzungssaal der Gemeinde und die im J. 1790 von dem Handelsmann Miletich gegründete und ausgesteuerte Schule — die einzige in slavischer Sprache im ganzen Küstenlande. Das Unterrichtssystem ist dem in den k. k. Staaten eingeführten entsprechend.

Die Juden-Gemeinde zählt ohngefähr 600 Seelen und besteht aus Italienern und Deutschen. Sie hat drei für den Kultus bestimmte Gebäude, eine Knaben- und eine Mädchen-Schule.

*) Die Griechen bedienen sich nämlich der griechischen und die Illyrier der slavischen Sprache bei ihrem Gottesdienste.

Personal-Nachrichten aus der Diöcese Trier, vom 1. October bis Ende December 1857.

I. Ertheilung der höheren heiligen Weihen. Die Weihe des Subdiaconats erhielten am 23. December die Herren: Sebastian Arenst aus Dasburg, Johann Becker aus Ehrang, Hubert Ennen aus Waſcheid, Adrian Heck aus Manderſcheid, Gerhard Kolb aus Adenau, Reinhard Meyer aus Hillesheim, Bernard Mohr aus Trier, Godfried Rörig aus Ehrenbreitſtein, Jodok Schnorpfeil aus Polch und Jacob Steffens aus Uerzig.

II. Sterbfälle. Am 15. October ſtarb Herr Philipp Joſeph Münnick, Pfarrer zu Welling, 73 Jahre alt. — 23. October Herr Johann Dahlem, früher Capuziner, 79 Jahre alt. — 26. October Herr Peter Joſeph Mohr, früher Pfarrer zu Mertloch, 86 Jahre alt. — 9. November Hr. Hermann Joſeph von Herrestorf, Pfarrer zu Gönnersdorf, 53 Jahre alt. — 7. December Hr. Theodor Reinß, früher Pfarrer zu Wiſmannsdorf, 82 Jahre alt. — 13. December Hr. Andreas Hasbach, Caplan zu Mayen, 24 Jahre alt. — 28. December Hr. Peter Moehn, Pfarrer und Definitor zu Ehrang, 47 Jahre alt. — 28. December Hr. Clemens Wenceslaus Pulch, Pfarrer zu Rheinböllen, 54 Jahre alt.

III. Ernennungen zu Pfarr- und Vicarie-Stellen. Am 15. Juli Hr. Theodor Schmitz von Gillenfeld nach Köwerich verſetzt. — 10. Auguſt Hr. Mauritius Spoo von Schwirzheim nach Duppach verſetzt. — 10. Auguſt Hr. Johann Lichter von Duppach nach Fleringen verſetzt. — 28. October Hr. Johann Grebel, Caplan zu Reil, nach Serrig ernannt. — 28. October Hr. Friedrich Seibert, Caplan zu Wetteldorf, nach Kaltenborn ernannt. — 15. November Hr. Valentin Koch von Langenfeld nach Demerath verſetzt. — 18. November Hr. Matthias Fiſcher von Hamm nach Conz verſetzt. — 1. December Hr. Johann Jacob Feilen von St. Johann nach Saarbrücken verſetzt. — 1. December Hr. Aegidius Lenzen, Vicar zu Linz, nach Waſſenach verſetzt. — 10. December Hr. Johann Mandernach, Caplan zu Andernach, als Caplan nach St Johann-Saarbrücken verſetzt.

Am 15. December ward der Definitor und Pfarrer Hr. Johann Nicolaus Sirker zu Oberemmel zum Dechant, und Hr. Pfarrer Johann Peter Badem zu Ruwer zum Definitor des Dekanats Hermeskeil ernannt.

Personal-Nachrichten aus der Erzdiöcese Köln vom 1. September bis Ende December 1857.

I. Austheilung der höheren hh. Weihen. Den 25. September empfingen die h. Prieſterweihe die Herren: P. Ch. Abels a.

Düsseldorf — J. H. Boreno a. Essen — P. J. Bremer a. Münstereifel — J. Brüssel a. Köln — A. F. H. Christ a. Aachen — J. Cronenberg a. Bonn — F. H. Dohmen a. Inden — J. P. Döhmer a. Köln — Th. Erner a. Köln — B. H. F. Esser a. Aachen — F. E. Gerst aus Düsseldorf — W. C. Giesen a. Mönchen-Gladbach — W. A. Hansen a. Burtscheid — H. A. Inhoffen a. Rath — P. W. Kneuel a. Pattern — F. Knors a. Mönchen-Gladbach — R. Krebsbach a. Tondorf — J. Krumpen a. Schmidheim — F. W. J. Kuckelmann a. Aachen — J. Maubach a. Köln — J. J. Meyer a. Erp — W. C. Ohligschläger a. Ratingen — J. J. Ophoven a. Köln — Ch. C. Postenrieder a. Derendorf — C. Räder a. Sievernich — F. C. Rosellen a. Neuß — W. H. Ruland a. Rheinbach — P. J. A. Savels a. Aachen — J. W. Schorn a. Eschweiler — P. A. Schrey a. Hottorf — H. H. Springmühlen a. Mülheim — C. J. Th. Thissen a. Aachen — H. J. Thyssen a. Gangelt — J. F. J. Van den Daele a. Aachen — P. J. H. Venth a. Aachen — J. P. Vorage a. Herzogenrath — J. Th. Weber a. Esch — J. C. H. Wiersteiner a. Hausen — C. J. N. Zambra a. Aachen.

II. Sterbfälle. Am 1. September starb Hr. P. Ch. F. C. Förster, Vicar in Geistingen, 32 J. alt. — 7. Septbr. Hr. A. Dürnagel, Pfarrer in Obergarzheim, 63 J. alt. — 6. October Hr. C. Marx, vorm. Mitgl. des Carthäuser-Ordens, in der Pfarre St. Kunibert zu Köln 67 J. alt. — 6. Octbr. Hr. J. S. J. Höcht, vorm. Mitgl. des Franziscaner-Ordens, in der St. Andreas-Pfarre zu Köln, 68 J. alt. — 5. Octbr. Hr. P. W. Esser, Vicar zu Oberelvenich, 78 J. alt. — 12. Octbr. Hr. M. Felten, Vicar in Forst, vorm. Mitgl. des Brigitten-Ordens, 73 J. alt. — 15. Octbr. Hr. J. Angersbach, Vicar in Zons, vorm. Mitgl. des Franziscaner-Ordens, 80 J. alt. — 27. Octbr. Hr. J. W. Berrekes, früher Pfarrer zu Altdorf, 83 J. alt. — 6. November Hr. W. G. Beuel, Pfarrer in Troisdorf, 32 J. alt. — 8. Novbr. Hr. J. B. B. Mersmans, Primissar zu Millen, vorm. Mitgl. des Dominicaner-Ordens, 65 J. alt. — 12. Novbr. Hr. J. W. Clemens, Pfarrer in Selgesdorf, 62 J. alt.

III. Entlassungen. A. Von Pfarrstellen. Am 28. September wurde Hr. A. Genenger von der Pfarre Helenabrun und am 28. October Hr. J. H. Hagemann von der Pfarre Leuscheid entlassen. B. Von Vicariestellen. Am 12. Septbr. wurde Hr. S. N. Riga von der Vicariestelle zu Faymonville — am 28. Octbr. Hr. F. Schlünkes von der Vicariestelle zu Gielsdorf — am 28. Novbr. Hr. S. Dupont von der Vicariestelle zu Ubach und am 31. Decbr. Hr. J. Ch. Büschgens von der Vicariestelle zu Helenabrunn entbunden.

IV. Ernennungen A. zu Pfarrstellen. Am 9. Septbr. Hr. J. H. Beising, bisher Pfarrverwalter zu Wermelskirchen, zum Pfarrer daselbst. — 16. Hr. J. H. Dapper, bish. Vicar zu M. Gladbach, zum Pfarrer in Boschemich. — 16. Hr. J. Oster, bish. Vicar zu Gemünd, zum Pfarrer zu Obergarzheim. — 18. Septbr. Hr. M. G. L. J. Kausemann, bish. Vicar zu Paffrath, zum Pfarrer in Rosbach. — 1. Octbr. Hr. J. J. H. Schumacher, bish. Religionslehrer am Friedr. Wilh. Gymnasium zu Köln, zum Pfarrer in Hermülheim. — 16. Novbr. Hr. St. Aussem, bish. Rector der Capelle zum Elend in Köln, zum Pfarrer in Weiler. — 16. Novbr. Hr. J. H. Erckens, bish. Vicar in Viersen, zum Pfarrer in Helenabrunn. — 21. Novbr.

Hr. H. J. Butzon, bish. Pfarrer in Stoppenberg, zum Pfarrer in Essen zur h. Gertrudis. — 22. Novbr. Hr. J. Th. L. Kallenberg, bish. Pfarrer in Lintorf, zum Pfarrer in Stoppenberg. — 23. Novbr. Hr. E. J. Heinen, bish. Pfarrer zu Graven-Rheindorf, zum Pfarrer in Cürten. — 1. Decbr. Hr. V. Stapper, bish. Vicar zu Doveren, zum Pfarrer in Hilfahrt. — 1. Decbr. Hr. J. J. Weber, früher Vicar in St. Columba zu Köln, zum Pfarrer zu Graven-Rheindorf. — 16. Decbr. Hr. M. Gehlen, bish. Vicar zu Büttgenbach, zum Pfarrer in Elsenborn. — 16. Decbr. Hr. J. G. A. Peil, bish. Vicar in Kreuzau, zum Pfarrer in Selgesdorf. B. Zu Vicariestellen: Am 4. September Hr. J. B. Desenfans, bish. Vicar in Bracht, zum Vicar in Robertville. — 6. Septbr. Hr. M. J. H. Nyssen, bish. Hülfsgeistlicher z. h. Jacob in Aachen, zum Vicar in Randerath. — 12. Septbr. Hr. H. Cöltgen, bish. Primissar in Bliesheim, zum Vicar in Transdorf. — 12. Septbr. Hr. P. G. Nyssen, früher Vicar zu Eynatten, zum Vicar in Glehn. — 14. Septbr. Hr. J. J. Huppertz, bish. Vicar in Haaren, zum Vicar in Berrenrath. — 16. Septbr. Hr. M. J. Zincken, bish. Vicar in Harzheim, zum Vicar in Heddinghoven. — 20. Septbr. Hr. A. H. Schrammen, bish. Repetent im kath. theologischen Convictorium zu Bonn, zum Rector der Antonius-Kirche zu Erkelenz. — 26. Septbr. Hr. J. P. Döhmer, neugeweihter Priester, zum Vicar der St. Ursula-Pfarre in Köln. — 26. Septbr. Hr. J. C. H. Wiersteiner, neugeweihter Priester, zum Vicar der St. Mauritius-Pfarre in Köln. — 26. Sept. Hr. B. Hillebrand, bish. Vicar zum h. Mauritius in Köln, zum Vicar in Retz. — 26. Septbr. Hr. J. P. Rademacher, bish. Vicar zur h. Maria in der Kupfergasse, zum Vicar in St. Columba zu Köln. — 26. Septbr. Hr. J. N. J. de Warrimont, neugeweihter Priester, zum Vicar zur h. Maria in der Kupfergasse zu Köln. — 4. Octbr. Hr. C. J. Henzen, bish. Vicar zu Merschen, zum Seelsorger im Arresthause zu Aachen. — 19. Octbr. Hr. J. Schilling, bish. Vicar zu Ouren, zum Vicar in Niedrum. — 23. Octbr. Hr. B. H. F. Esser, neugeweihter Priester, zum Vicar in Merzenich. — 23. Octbr. Hr. F. C. Rosellen, neugeweihter Priester, zum Vicar in Budberg. — 23. Octbr. Hr. J. Krumpen, neugew. Pr., zum Vicar in Heresbach. — 23. Novbr. Hr. P. J. Mühlen, früher Vicar zu Rath, zum Vicar in Härrig. — 24. Novbr. Hr. A. F. H. Christ, neugew. Priest., zum Vicar in Haaren. — 24. Novbr. Hr. F. L. Krahe, bish. Vicar zum h. Lambert in Düsseldorf, zum Vicar in Derendorf. — 5. Decbr. Hr. P. W. Kneuel, neugew. Priest., zum Vicar in Dürboslar. — 6. Decbr. Hr. R. Krebsbach, neugew. Priest., zum Vicar in Seligenthal. — 6. Decbr. Hr. W. Taufenbach, bish. Vicar in Nothberg, zum Vicar in Crefeld. — 19. Decbr. Hr. J. S. Maaß, bish. Vicar in Chodes, zum Vicar in Faymonville. — 30. Decbr. Hr. J. Maubach, neugew. Priest., zum Vicar in Gielsdorf. — 30. Decbr. Hr. W. A. Hansen, neugew. Priest., zum Vicar in M. Gladbach. — 30. Decbr. Hr. J. J. A. Savels, neugew. Priest., zum Vicar in Marienberg. — 30. Decbr. Hr. F. W. J. Kuckelmann, neugew. Priest., zum Vicar in Ubach.

Literarische Anzeige.

Bei **Franz Varrentrapp** in Frankfurt a. M. ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Abba

(lieber Vater).

Vollständiges Gebetbuch

für die

Gläubigen der Kirche Christi

nach Anleitung der heiligen Schriften und der kirchlichen Ueberlieferungen

von

P. Fr. Henricus Goßler,

Priester aus dem Orden der mindern Brüder der Observanten.

Mit Erzbischöflicher und Bischöflichen Approbationen.

Nebst 4 Stahlstichen.

Inhalt.

Vorwort. Einleitung. Abendgebete. Das hohe Amt der heiligen Messe. Die Beichtandachten. Die drei göttlichen Tugenden. Die Kommunion-Andachten. Andachten zum Leiden Christi. Gebete für Kranke. Gebete für die Abgestorbenen.

Approbationen.

Imprimatur.

Friburgi Brisigavorum, die 19 mensis Maji 1837.

† von Vicari, episc. Mauer.

Das Gebetbuch „**Abba**, lieber Vater ꝛc., von P. Fr. Heinrich Goßler" enthält nichts gegen die katholische Glaubens- und Sittenlehre, und reihet sich den übrigen bereits bekannten Erbauungsschriften des Verfassers würdig an. Es erhält daher die Bischöfliche Approbation und Empfehlung.

Limburg an der Lahn, den 2. Februar 1837.

Corden.

vdt. Jacoby.

Das Buch, welches den Titel führt: „**Abba. Vollständiges Gebetbuch für die Gläubigen der Kirche Christi** ꝛc., von P. Fr. Heinrich Goßler" ist nach dem Lehrbegriffe der katholischen Kirche verfaßt und enthält das Eigenthümliche und Ausgezeichnete, daß fast nur Texte, Gleichnisse, Beispiele und Thatsachen, welche in der heiligen Schrift vorkommen, in die Form von Gebeten gebracht sind, und der Betende fast immer mit den Worten der heil. Schrift oder der Kirche zu Gott redet. Dasselbe ist wahrhaft ein Buch voll des heiligen Geistes und voll Sal-

bung, und kann daher den Gläubigen der Kirche Christi zur Belebung und Erhaltung eines frommen christlichen Sinnes und Wandels nicht genug empfohlen werden.

Augsburg, den 3. Mai 1837.

Das Bischöfliche Ordinariat.

Karl Riechle,
Dom-Dekan und General-Vikar.

J. Boos,
General-Vikariats-Sekr.

Was vor sechszehn Hundert Jahren der heil. Cyprian über das Gebet des Herrn so wahr und gemüthvoll geschrieben hat: „Es ist ein freundliches und so recht trauliches Gebet: zu Gott — mit Gottes Wort zu beten" — dieses möchten wir auf die Charakteristik des uns zur Censur vorgelegten Gebet- und Betrachtungsbuches des P. Fr. Heinrich Goßler anwenden. Dieses **Abba!** lieber Vater, ist ein hauptsächlich aus den Stellen der heil. Schrift, aus den Entscheidungen der Kirche und aus der Praxis alt hergebrachter Frömmigkeit, in einer reinen fließenden Sprache zusammengetragenes Gebet- und Betrachtungsbuch.

Da wir in demselben nichts der Glaubens- und Sittenlehre Nachtheiliges gefunden haben, so ertheilen wir die erbetene Bischöfliche Approbation.

Mainz, den 9. Juni 1836.

Fr. Werner.

A. Heffner.

---

8. 1837. Ausgabe auf Druck-Velin 18 gr. od. fl. 1. 21 kr. Gebunden in gepreßtem Einband mit Goldschnitt und Futteral Rthr. 1. 12 gr. od. fl. 2. 42 kr.

Prachtausgabe auf feinstes Schreib-Velin Rthlr. 1. 12 gr. od. fl. 2. 42 kr. — Gebunden in gepreßtem Einband mit Goldschnitt und Futteral Rthlr. 2. 12 gr. od. fl. 4. 30 kr.

Früher erschienen:

Purpurviolen

der Heiligen,

oder

Poesie und Kunst im Katholizismus.

Ein Buch

der

Unterhaltung und Belehrung, des Trostes und Heiles,

enthaltend:

die Gesänge, Legenden und Volkssagen aller Zeiten und Nationen zu Ehren der Apostel, Märtyrer und Heiligen, wie auch der gottseligen Männer und Frauen; Biographien der Heiligen in alphabetischer Ordnung; Angabe der einem jeden Heiligen geweihten Tage, Hauptorte und Hauptkirchen; literarische und kritische Nachweisungen über alle auf das Heiligenleben des Katholizismus bezüglichen Schriften; Verzeichnisse der vorzüglichsten Heiligenbilder, Kupferstiche und Symbole; Schilderungen der geistlichen Orden; allgemeine Notizen und dichtende und bildende Kunst im Katholizismus.

Herausgegeben

von

Hofrath Dr. Johann Baptist Rousseau.

Erster bis sechster Band.

8. 1835 u. 1836. br. Druckpapier, jeder Band 16 gr. od. fl. 1. 12 kr.
Schreibpapier Rthlr. 1. od. fl. 1. 48 kr.

Unter dem Wechsel menschlicher Ansichten hat seit der Begründung des Christenthums bis auf unsere Tage Niemand in Abrede gestellt, daß die katholische Religion vorzugsweise alle Künste genährt habe, und Mutter des Schönen und Erhabenen in Poesie, Malerei, Plastik und Architektur geworden sei. Die Dichtkunst namentlich fand an dem Katholizismus Stütze, Stärkung, Gehalt und Bedeutung.

Dieses poetische wie das artistische Element, welches im Katholizismus, namentlich in Bezug auf die Heiligenverehrung, leibt und lebt, gründlich und umfassend darzustellen, ist die Aufgabe des angezeigten Werkes. Es enthält dasselbe nicht nur die christliche Sagengeschichte (zusammengetragen aus den Dichtern aller Zeiten und Nationen), sondern auch kritische und ausführliche Biographien der Heiligen in alphabetischer Ordnung, sämmtliche die Heiligenverehrung betreffenden kirchlichen Nachrichten, literarische und kritische Nachweisungen, und ein genaues Verzeichniß aller Gemälde und Kupferstiche, welche auf den angegebenen Gegenstand Bezug haben.

Die „Purpurviolen" bilden daher sowohl für Katholiken und Verehrer des Katholizismus, als für Freunde der Poesie und Kunst, wie überhaupt für Alle, die sich für das wahrhaft Große, Schöne und Edle interessiren, ein sowohl besonderes als sittlich aufheiterndes Werk, das sich von selbst empfiehlt.

Im Verlage des Unterzeichneten sind erschienen:

Katholisches

Gebet- und Gesangbuch.

Zunächst für höhere Lehr-Anstalten.

Mit Genehmigung des Hochwürdigsten Herrn Erzbischofs von Köln.

516 Seiten groß Duodez, mit eingedruckten Melodieen.

Preis: In Umschlag brosch. 20 Sgr. — 1½ Flor.

Die Herausgeber, von ihrer geistlichen und weltlichen Behörde zu der Abfassung dieses Buches mehrfach aufgemuntert, haben bei derselben die größte Sorgfalt beobachtet, und ihrem Streben wird gewiß eine erfreuliche Anerkennung zu Theil werden. Die Gebete und Betrachtungen sind, mit geringer Ausnahme, alle aus der h. Schrift, den kirchlichen Liturgieen, den Vätern und bewährten Asceten gezogen. Bei der Auswahl der Gesänge wurde ebenfalls vor Allem auf Reichthum des Inhaltes gesehen. Auch auf Vollständigkeit des Buches ist Bedacht genommen worden; ein Ueberblick des Inhalts-Verzeichnisses wird seine große Reichhaltigkeit darthun, besonders in Hinsicht der Liedersammlung. Zwar möchten die hier mitgetheilten Lieder, deren Melodieen im geschmackvollsten Drucke beigefügt sind, schwerlich alle beim öffentlichen Gottesdienste gebraucht werden; allein sie sollen auch zur Privat-Erbauung dienen, auch dem Religionslehrer beim Unterrichte es leicht machen, durch Mittheilung einer Strophe eines inhaltreichen Liedes irgend eine Heilswahrheit seinen Zöglingen nahe zu legen. Was die äußere Ausstattung und den Preis betrifft, so hat der Verleger sein Mögliches gethan, um dem Buche auch in dieser Beziehung eine freundliche und allgemeine Aufnahme zu sichern.

Fünfzig zweistimmige

Kirchen-Gesänge

für die

katholische Schuljugend.

Gesammelt

von Theodor Birk.

Dritte, verbesserte Auflage.

56 S. gr. 8. auf feinem Schreibpapier. brosch. 5 Sgr. (6 Sgr.) — 22 Kr.

Die durch den schnellen Absatz, den die beiden ersten starken Auflagen dieser Sammlung gefunden, hinlänglich bewiesene Gediegenheit derselben läßt den Verleger hoffen, daß auch diese dritte Auflage, auf deren äußere Ausstattung die größtmögliche Sorgfalt verwendet worden, eine gute Aufnahme finden und noch in vielen Schulen eingeführt werde, was er auch dadurch zu erleichtern sucht, daß er trotz des bei dem kostspieligen Notendruck gewiß sehr billigen Preises bei Abnahme von Partieen noch besondere Vortheile gestattet.

Köln, 1837. M. DuMont-Schauberg.

Ankündigung.

Die sich einer stets zunehmenden Theilnahme erfreuenden

Jahrbücher

der Gesellschaft

zur Verbreitung des Glaubens

in beiden Welten.

Aus dem Französischen übersetzt von Mehren

und

zum Besten der Missionen

herausgegeben

von

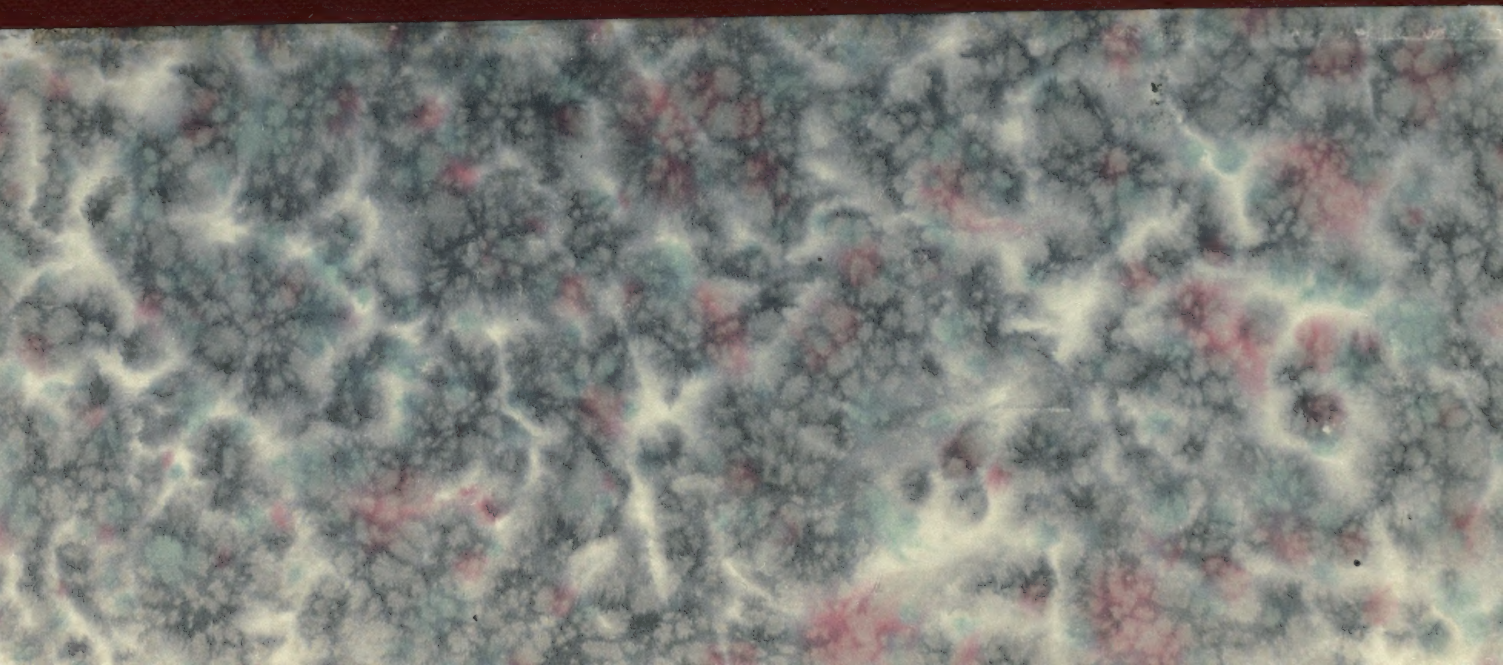
J. J. Ritter.

Domcapitular und Professor in Breslau.

erscheinen auch im kommenden Jahre 1838, und zwar, um deren raschere Verbreitung zu befördern, gleichwie das französische Original in sechs Heften (etwa 30 Bogen auf gutem Druckpapier), zu dem bisherigen Subscriptionspreise von 1 Thlr. 15 Sgr. — 2 Fl. 42 Kr. rheinisch, ohne Vorausbezahlung.

Die Verlagshandlung kann sich einer Empfehlung der „Jahrbücher" um so eher enthalten, als sich schon viele competente Stimmen zur Anpreisung dieser trefflichen Lecture erhoben haben. Sie macht bloß darauf aufmerksam, daß der Reinertrag der so billigen Subscription zur Unterstützung der Missionen verwandt wird, dieses frommen und großartigen Institutes, welches jeden Freund der christlichen Religion und der Civilisation in hohem Grade interessiren muß.

Alle Buchhandlungen Deutschlands, Oesterreichs und der Schweiz nehmen Bestellungen an, und sind auch durch sie fortwährend die Jahrgänge 1834 (vier Hefte, herabgesetzter Preis 1 Thlr.) 1835 (vier Hefte, herabgesetzter Preis 1 Thlr.), 1836 (drei Hefte, Preis 1½ Thlr.) und 1837 (drei Hefte, Preis 1½ Thlr.) zu beziehen.

Köln, im December 1837.

M. DuMont-Schauberg.